بين الشريعة والسياسة

أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات

د. جاسر عودة



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عودة، جاسر

بين الشريعة والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات/ جاسر عودة.

١٣٥ ص.

بليوغرافية: ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

ISBN 978-614-431-000-7

١. الشريعة الإسلامية. ٢. علم السياسة. ٣. الإسلام السياسي.
أ. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٣

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

مقدمـــة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، وكما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه والصلاة والسلام على أسعد الخلق وخاتم الرسل محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

فإن أمتنا الإسلامية ـ خاصة الأمة العربية في أغلبها ـ قد عاشت مؤخراً عقوداً مظلمة من أسوأ الفترات في تاريخها، عقوداً كانت المشكلة الأساسية فيها هي فقدان الإنسان قيمته وكرامته بل وآدميته.

كان الإنسان التونسي والمصري والليبي واليمني والسوري، إلى آخر القائمة، قبل عام ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، مجرد سلعة رخيصة تُباع وتُشترى من أجل مصالح قلة مستبدة محتكِرَة لا تستند إلى شرعية إلا إلى العنف والبطش

واحتكار وسائلهما، وإعلام رسمي كاذب محتكر كذلك، ولم تبقَ قيمة لدم الإنسان العربي في كثير من البلاد بل قيمة للمسلم في كثير من أنحاء العالم أو قيمة لعرضه أو كرامته أو ثرواته، بل أصبح دينه وقيمه وهويته وتاريخه كلأً مستباحاً لأهل جلدته قبل أعدائه ولحكّامه قبل حكّام الآخرين، ولم تعد أرقام الفقراء والمرضى والقتلى وإحصاءاتهم بسبب الجشع والإهمال والفساد والاستبداد بكل أنواعه، تهزّ أحداً ولا تغيّر سياسةً ولا تهم مسؤولاً أكان صغيراً أم كبيراً، وشاخت الدول العربية عموماً مع شيخوخة رؤوسها، وهَرِم الشرفاء مع هرم النظم المستبدة التي تحكمهم، وكاد كثير من تلك الدول أن تموت وتفنى. ويئس الشباب فانتحر منهم من انتحر، وَفَرَّ كثير منهم من بلاده ـ ولو بإلقاء أنفسهم في اليمّ ـ هرباً إلى شواطئ الحضارات الأخرى، وبدّل من عاش منهم بعد ذلك أوطاناً بأوطان!

ثم إنه من حكمة الله تعالى وسعة رحمته ومحض فضله وجميل كرمه أن جعل الأيام دولاً: ﴿**وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾[1]، وجعل لكل ظالم نهاية: ﴿**وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ**﴾[2]، وجعل الظلم مُؤذناً بخراب العمران ـ كما كتب ابن خلدون يقول ـ في الفصل الثالث والأربعون: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران. . . فجباة الأموال بغير حقها ظلمة

---

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١٠٢.

والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمة والمنتهبون لحقوق الناس ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله، واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال...»[٣].

والدولة الظالمة ذات الوصف هذا تزول؛ ولو كانت مسلمة أو كان أهلها مسلمين، كما كتب ابن تيمية يقول:

«وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي (ﷺ) (ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحم)، فالباغي يُصرع في الدنيا وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، الفصل ٤٣، ص ٢٨.

لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة...»[٤].

ولهذا فقد دارت دورة الحق والباطل وأتى الربيع بعد الشتاء، ربيعاً عربياً يؤذن بخير عميم وفير إن شاء الله تعالى. فالحمد لله على أن قامت الشعوب العربية كلها ـ شعباً تلو الآخر ـ تطالب بالإصلاح وتعطي حكامها خيارين لا ثالث لهما: إما الإصلاح وإما الرحيل! وذكرني ذلك بما كتب جعفر بن يحيى لأحد عماله (أي الولاة تحت سلطته) فقال له: «يا هذا لقد قل شاكروك وكثر شاكوك، فإما عدلت وإلا اعتزلت»[٥].

ولكن هذه الدعوة المنصفة السلمية التي بدأت بمطالب متواضعة للإصلاح والإنصاف ـ والتي قوبلت باستجابة في بعض البلاد العربية ـ قوبلت للأسف بالإهمال التام في بعضها الآخر، بل بالعنف والقتل والتخوين والتعامل الأمني والعسكري البحت في بلاد عربية أخرى! ولذلك فقد كان طبيعياً أن يهبَّ الناس، وأن ينتفض المارد، وأن يقوم الشعب التونسي والمصري واليمني والليبي والسوري والعربي بشكل عام ـ ينتفض على جلاديه الذين لم يستجيبوا لصوت العقل ورياح التغيير، ولم يفهموا سنن الله في الكون وفي

---

(٤) أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ١٤٧.

(٥) أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب** (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ص ١٠٢.

إقامة الدول والمجتمعات المستقرة، فبدأت الثورات العربية وتتالت، وارتفع صوتها، وعلا سقف مطالبها، وكلها إلى نجاح إن شاء الله العلي القدير: **﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾**[٦].

فالحمد لله الذي أمد لنا في العمر ـ ونفوسنا بيده ـ حتى رأينا بعد تلك العقود المظلمة من ينهض من شباب هذه الأمة الولود ـ مع غيرهم من الكهول ـ ليبدأوا التغيير. فَتَحِيةٌ لهم وتقدير وعرفان، فالشباب هم السابقون والرواد وأصحاب الفضل بعد الله تعالى.

ونخص بالذكر والعرفان والجميل هنا في مقدمة هذا الحديث: الشهداء الأبرار من الشبان والفتيات وغيرهم، الذين ضحوا بأرواحهم عن وعي وقصد وطيب نفس تضحية غالية بأثمن ما يملك الإنسان؛ ضحَّوا من أجل حدوث هذا التغيير المنشود الذي لم يكن يتوقعه أحد، وهؤلاء شهداء بكل معنى الكلمة لو تحدثنا بالمفهوم والتعريف الشرعي للشهادة، بل هم في منزلة عالية من أعلى منازل الشهداء وأعلى من شهداء المعارك التقليدية.

وهذا الحكم على هؤلاء الشهداء ليس من عندي وينبغي أن لا يكون من عندي، فمنزلة «الشهادة» مسألة شرعية غيبية لا يصح أن يكون الحكم فيها من عند البشر، بل هو من نص حديث رسول الله (ﷺ) الذي قال فيه: «سيد الشهداء

---

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة إبراهيم،» الآية ٢٠.

حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»[7]. فأن يقف رجل ـ أكان ذكراً أم أنثى (لأن الرجولة في اللغة العربية غير الذكورة!) ـ يقف لكي يأمر إماماً أو رئيساً أو أميراً أو ملكاً أو سلطاناً أو قائداً ظالماً بالعدل، وينهاه عن الظلم ويطالبه بالإصلاح وحسن السير، هذا من أفضل الأعمال في الإسلام، وإذا قُتل ذلك الشخص في ذلك المقام فهذه شهادة في سبيل الله تعالى كشهادة حمزة (ﷺ) ـ أسد الله وأسد رسوله ـ شهادة كاملة غير منقوصة بنص الحديث الشريف.

ونؤكد أهمية هذا الحديث في هذا السياق نظراً إلى أن بعض المشتغلين بالشريعة أو المتحدثين عنها ينظرون إلى المسائل الإسلامية نظرة يغلب عليها الشكلية والنمطية، فقد استقر في أذهانهم وَهمٌ مَفادَه أنه لا بد من أن تكون هناك حرب بين «مسلمين» و«كفار» حتى يكون هناك «شهداء» يموتون في سبيل الله، وحتى يتحقّق معنى الشهادة الموجِبة للجنة ولِفضل الشهيد عند الله، بل ويعتبر بعضهم أن التظاهر لإيصال صوت الحق للحاكم «خروجاً على الحاكم» و«فتنةً» تعرض «الأمن والأمان» للخطر، وقد نَسَوا أو تناسَوا أن النبي (ﷺ) قد حضّنا على النصح والأمر بالمعروف

---

(7) سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط ٢ (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٣، ص ١٥١، ومحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ج ٣، ص ٢١٥.

والنهي عن المنكر: «لأئمة المسلمين وعامتهم» وفي حديث آخر: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع ففي قلبه وذلك أضعف الإيمان»، إلى ما هنالك من أحاديث كثيرة في المعاني نفسها التي يعرفها كل مسلم. ولعلّي أضيف بصراحة أن هذا النظر الشكلي القاصر قد يكون عن سوء نية وطلب دنيا والعياذ بالله، وليس عن قلة العلم!

وينبغي أن نذكر في هذا السياق أن علماء هذه الأمة ومفكريها وعقلاءها ـ بشكل عام ـ كانوا مؤيدين لهذه الثورات، ونزل علماء كثُر في التظاهرات المختلفة بأنفسهم وأيدوها بآرائهم وفتاويهم، واعتبروا ذلك نوعاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[8]، ولوناً من الإصلاح: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾[9]، ثم طالبوا بالقصاص العادل من قتلة المتظاهرين وأفتوا بعدة فتاوى شرعية في ذلك السياق، كشرعية المظاهرات السلمية، وشرعية الدفاع عن النفس من القتل والتعذيب والأذى، وعدم جواز قبول الدية من قتلة المتظاهرين والمعارضين السلميين نظراً إلى أن تلك الجرائم ارتُكبت في حق الأمة وليس في حق الأفراد، ولا يصحّ للأمة أن تتنازل في هذا ولا يَسَعُها هنا ما يَسَعُ الفرد، إلى آخر تلك الفتاوى المهمة.

---

(٨) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٩) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٨٨.

وكان على رأس هؤلاء العلماء في هذه الثورات المباركة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، والذي يشرفني أن أكون عضواً مؤسِّساً فيه وفي مكتبه التنفيذي في هذه الدورة، وهو الاتحاد الذي يرأسه أستاذنا العلامة الدكتور يوسف القرضاوي؛ إذ إن جهده ـ جزاه الله خيراً ـ في هذا المقام وفي تأييد الثورات العربية ومطالب الشعوب المشروعة معروف وموثّق[١٠]، وحَقَّ لتلاميذه ومحبيه أن يلقّبوه: «شيخ الثورة». وقد أصدر الاتحاد عدة بيانات تواكب الأحداث باسم رئيسه وباسم أمينه العام أستاذنا الدكتور على محيي الدين القره داغي، مما أيد الثورات المباركة وباركها ووجّهها وبيّن القول الشرعي الفصل في ما تعلّق بها من أحكام ومفاهيم تتعلق بالإسلام بشكل أو آخر[١١]، كما شارك أستاذنا الدكتور محمد سليم العوا ـ أحد أعمدة الاتحاد وأمينه المؤسس ـ في التظاهرات المصرية بنفسه في ميدان التحرير، وضرب بذلك أروع الأمثلة للعالم المجتهد الذي يلتحم بالناس في سبيل مصلحة الأمة.

هذا، وقد خالف قلة من العلماء ذلك المنهج المؤيِّد لفكرة الثورات العربية ونادَوا بعدم التظاهر حقناً للدماء والأعراض، وهذا لعلّه اجتهادُ مَن طلبَ الحقيقة فلم يصبْها.

---

(١٠) انظر: وصفي عاشور أبو زيد، **القرضاوي الإمام الثائر: دراسة تحليلية أصولية في معالم اجتهاده للثورة المصرية** ([الولايات المتحدة الأمريكية]: دار سلطان للنشر، ٢٠١١).

(١١) انظر موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين: <http://www.iumsonline.net/ar>.

ولكن بعض «العلماء» الآخرين حرّموا التظاهر تحريماً وهاجموه بشدة ـ وأحياناً بما لا يليق من الألفاظ للأسف الشديد ـ وإن كان سلمياً، بل اتهم بعضهم المتظاهرين الشرفاء والمُتظاهِرات الشجاعات، وتجنّوا عليهم بكلام يشبه الكلام عن الشريعة والشريعة منه براء، فالشريعة كما يقول الإمام ابن القيم:

«مبناها وأساسها على الحكَم ومصالح العباد في العاجل والآجل، وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[١٢].

فمهما أوّل المتأولون النصوص الشرعية، حتى يبرروا القتل بغير الحق والظلم والفساد في الأرض وهدم المنازل على رؤوس الأبرياء وقمع المظلومين المنادين بالإنصاف وحتى يجهضوا محاولات الإصلاح والمطالبة بردّ المظالم، مهما أوّلوا فالحق واضح والعدل ظاهر، وحيثما كان العدل فثَمَّ شرع الله.

وكلام ابن القيم المذكور ـ رحمه الله ـ هو معيار قويم وفهم سديد للشريعة. فلا يصح لمفسِّر أو متأوِّل أياً كان أن يستخدم الشريعة لتثبيت الظلم وتبرير القتل وسفك الدماء

---

(١٢) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣)، ص ٣٣٣.

وتعذيب الناس وهتك أعراضهم ـ ولو ذكر نصوصاً شرعية أو سرد فتاوى فقهية كما رأينا في مصر وليبيا وسوريا واليمن وغيرها! فالعالم الحق يدور مع العدل حيث دار: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾[١٣]، والعدل من مبادئ الشريعة ومقاصدها الرئيسة والكلية والعامة. والعدل في الإسلام ليس مفهوماً «ليبرالياً» ولا «علمانياً» ولا «حقوقياً» فحسب، وإنما العدل اسم من أسماء الله تعالى وأصل ومبدأ إسلاميان نادى بهما محمد (ﷺ) في وقت كان فيه هذا المبدأ غائباً عن دنيا الناس! العدل من أصول العقيدة الإسلامية ومقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئها، كما سيأتي.

هذا، ولا بد من أن يستمر دور أهل العلم والفكر في هذه المرحلة في دعم الثورات وحركات الإصلاح العربية والإسلامية (ما بدأ منها وما هو في الطريق إن شاء الله)، وذلك عن طريق التوجيه الفكري والشرعي قبل كل شيء وقبل العمل السياسي. ولي رأي خاص في اشتراك بعض العلماء في شؤون السياسة (بمعنى التنافس على المناصب السياسية التنفيذية)، فأرى ـ والله أعلم ـ أنه أولى بالعالِم المجتهد الحجة أن يسمو بنفسه عن المناصب التنفيذية والعصبيّات الحزبية، وأن يصبَّ جهده في النصح للجميع وفي حراسة أركان الدين ومرجعيته.

وأما إن قُدّر ويُسّر للعالِم أن يؤدي دوراً سياسياً مهماً

---

(١٣) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

طلبه منه الناس ولا بديل ولا غنى لهم عنه في مرحلة سياسية معينة ـ فالأولى بالعالِم في هذه الحالة أن ينأى بالفتوى (خاصة الحكم بالحرمة أو الوجوب) عن القضايا الجزئية الخلافية التي تحتمل الآراء الاجتهادية، سواءٌ أكانت آراء اجتهادية فقهية أم آراء اجتهادية سياسية، وأن يطوّر خطابه من «الحلال» و«الحرام» إلى «المصلحة» و«المفسدة» أو إلى «الصواب» و«الخطأ» وهو أولى في العمل السياسي التنفيذي، وذلك حتى لا يحمّل الدين ما ليس منه، ولا الشريعة ما هي منه براء: **﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾**[14]. وبالتالي، فلا يصح ـ في ما يبدو لي ـ أن يحكم العالِم بالـ «وجوب» أو «الحرمة» على أعمال مثل الاشتراك في تظاهرة معينة أو التوقيع على بيان معين أو التصويت لصالح مرشح ما، وأن يترك العالم القول بالوجوب والحرمة لما هو معروف من أحكام الشريعة الواضحة التي لا تختلف فيها الأنظار ولا الاجتهادات ولا الآراء السياسية.

ومن هذا الباب ـ باب النصح بما هو «المصلحة الشرعية» ـ في رأيي المتواضع وليس «الواجب الشرعي» ولا «الفرض الشرعي» ـ رأيت أن أوجّه هذه الصفحات لموضوع فكري هو من أكثر موضوعات «مرحلة ما بعد الثورة» أهمية ويترتب على حسن فهمه تحقيقاً لمصالح الأمة والدين، كما يترتب على سوء فهمه مفاسد عظيمة قد تصل والعياذ بالله

---

(١٤) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١١٦.

إلى مصائب عامة في دين الأمة ونفوس أبنائها وعقولهم وأعراضهم وأموالهم. وهذا الموضوع الفكري هو موضوع «الشريعة والسياسة»، وهو موضوع قد كثر فيه وحوله الجدل مؤخراً وكثرت فيه الأسئلة والأطروحات التي غاب عن كثير منها في نظري اعتبار الأولويات الشرعية والمصالح العامة ومقاصد الشريعة وأهدافها ومبادئها، وتقديم الأهم على المهم والعام على الخاص والمطلق على المقيد والثابت على المتغير والضرورات على الكماليات.

وهناك أسئلة مُلِحّة كثيرة تتعلق بعلاقة الشريعة الإسلامية بالسياسة في مرحلة ما بعد الثورات، مما يحتاج إلى إجابات وإلى فتح باب للنقاش حول عدة قضايا، خاصة بعد النجاح الباهر للمرشحين والأحزاب ذوي البرامج «الإسلامية» في كل الانتخابات التي أجريت في عالمنا العربي منذ اندلاع الثورات، سواء الانتخابات في بلاد الثورات نفسها أم في البلاد التي قررت أن تأخذ خطوات جادة نحو الإصلاح والترشيد تجنباً للمشاكل، وسواء أكانت انتخابات للمجالس التشريعية أم المحلية أم حتى النقابات المهنية.

وإننا في هذه الصفحات سوف نحاول استكشاف إجابات عن هذه الأسئلة، والتي يمكن أن تتلخص في العناوين التالية:

١ ـ هل تتعارض الشريعة الإسلامية مع الهوية الوطنية؟

٢ ـ ما الفرق بين أحكام الشريعة ومبادئها؟

٣ ـ هل سياسة الرسول (ﷺ) تلزمنا شرعاً؟

٤ ـ ما هي الأولوية الشرعية في هذه المرحلة؟

٥ ـ هل أعطت الشريعة شرعية لتفرد الحاكم بالرأي؟

٦ ـ كيف نحدد العلاقة بين «الديني» و«المدني»؟

٧ ـ كيف يتحقق العدل في المجتمع في الرؤية الإسلامية؟

٨ ـ ما هو الموقف الصحيح للإسلاميين من «العلمانيين» و«الليبراليين»؟

٩ ـ هل تفرق الشريعة بين الذنوب والجرائم؟

١٠ ـ ماذا عن تطبيق الحدود الذي ينادي به بعضهم؟

١١ ـ ماذا عن الجزية على غير المسلمين التي ينادي بها بعضهم؟

١٢ ـ ما موقف الشريعة من «إصلاحات» قوانين الأسرة السابقة على الثورات؟

والفصول التالية مكتوبة على هيئة مقالات تسعى إلى الإجابة عن هذه الأسئلة سؤالاً سؤالاً بلغة عامة حاولتُ أن أتجنب فيها مصطلحات المتخصصين في الشريعة ولكن من دون الإخلال بالمسائل الشرعية ـ في ما أرجو ـ وهي حصيلة محاضرات ومناقشات تمّت خلال عام ٢٠١١م ـ وفي سياق أحداثه ـ عن علاقة الدين بالدولة والشريعة بالسياسة، والمناقشات وإن كانت في سياق البلاد التي قامت فيها ثورات ناجحة، إلا إنني أرجو أن تكون الأفكار ذات فائدة

في ما وراء هذه البلاد من ثورات أخرى وحركات للإصلاح في الربيع العربي، والذي تشكل فيه تلك البلاد (خاصة تونس ومصر) نموذجاً ومثالاً يحتذى ليس فقط في بقية العالم العربي والإسلامي، بل وفي البلاد الشرقية والغربية كذلك ـ كما رأينا!

والحمد لله على عودة الوعي إلى الشعوب العربية، والحمد لله رب العالمين.

جاسر عودة

القاهرة، ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢م

(١)

هل تتعارض الشريعة الإسلامية مع الهوية الوطنية؟

لكل إنسان هوية بل هويات، ولكل أمة هوية بل هويات، والهويّة هي مجموعة من المكونات الثقافية واللغوية والدينية والتاريخية والجغرافية والاجتماعية التي تميز الإنسان عن غيره من البشر وتميز الأمة عن غيرها من الأمم. وأهم مكونات الهوية الإسلامية التي يشترك فيها جميع المسلمين والتي تميزهم عن غيرهم من الأمم والشعوب والحضارات، هي: الشريعة الإسلامية.

ولكن الهويات تتعدد ولا يلزم أن تتناقض! فإذا أخذنا المصريين كمثال، وجدنا أنهم أصحاب هويات وثقافات عديدة وليست هوية وثقافة واحدة، وكل إنسان مصري ـ مثلاً ـ يحمل أكثر من هوية، ولا يلزم أن تتناقض هذه الهويات، بل هي تتكامل في شخصيته وفي سلوكه. أولاً:

يحمل المصريون جميعاً ما يمكن أن نطلق عليه الهوية المصرية، وهي الصفات المميزة الخاصة التي تتعلق بمصر كبلد قديم حديث، أي بثقافة مصر وتاريخها وجغرافيتها، وهذه هوية يشترك فيها المصريون جميعاً كهوية وطنية.

ولكنّ المصريين أيضاً أو الغالبية الساحقة منهم يحملون هوية عربية، وهي مجموعة مكونات تتعلّق باللغة العربية وبالأجناس العربية المختلفة وبالانتماء إلى الوطن العربي الممتد من المغرب إلى العراق بثقافته وتاريخه وجغرافيته وما يحمله من آلام وآمال مشتركة. وهذا مكونٌ آخر مهم من مكونات الهوية المصرية سواء للمسلمين أم غيرهم، فهم جميعاً يتكلمون اللغة العربية ويقرؤون كتبهم المقدسة نفسها بالعربية، وهو ما يعني نوعاً من الانتماء إلى الأمة العربية عند الجميع، ويمثل تقاطعاً وتماهياً بين هوية المصري وهويات غيره من العرب.

والهوية المسيحية هي أيضاً جزء من الهوية المصرية، وفيها ينتمي المسيحي المصري إلى الكنيسة المصرية الأورثوذكسية أو غيرها من الكنائس الحية في مصر على مدار العصور، وهذا انتماء له أثره العميق في عقيدته وأسرته وحياته ورؤيته للعالم (التي تتكون من مفاهيم: الله والإنسان والكون والحياة والعقل والتاريخ وغير ذلك من المكونات العميقة في وعي الإنسان).

والهوية المصرية تتعلّق كذلك ببعض الأعراق والانتماءات القبلية التي تخص بعض المصريين من دون

بعض، فمثلاً: الهوية النوبية هي جزء من الهوية المصرية، فيها ينتمي أصحاب هذه الهوية إلى أصولهم الأفريقية بشكل واضح، ولهم تقاليد وثقافة بل ولغة مميزة. والهوية البدوية لأهل سيناء هوية ينتمون فيها إلى أصولهم العرقية بالإضافة إلى انتماءاتهم المصرية الأخرى. وهوية أولاد علي في غرب مصر هي هوية بدوية أخرى ويشتركون في أعراقهم وفي كثير من المكونات الثقافية مع إخوانهم من الليبيين في شرق ليبيا الذين ينتمون إلى القبائل نفسها. وهوية «الأشراف» من المصريين تكونت لأن لهم أصولاً ينتسبون بها إلى النبي (ﷺ) وهم يعتزون بهذه الهوية ويتجمعون حولها بشكل منظم ويعتبرونها جزءاً من هويتهم ومكوناً من ثقافتهم وتاريخهم.

وبعض المصريين لهم هويات أخرى تتعلق بالبلاد الشرقية أو الغربية المختلفة التي هاجروا إليها أو عاشوا فيها، فالمصريون الذين هاجروا أو عاشوا في الخارج لفترات طويلة كوّنوا وأولادُهم هويات شرقية وغربية تتعلق بحضارات أخرى، وتتقاطع هذه الهويات عندهم مع الهوية المصرية، خاصة مع ظاهرة هجرة العقول التي هي ظاهرة مصرية وعربية كبيرة.

وكذلك، فإن أغلب المصريين أصحاب هوية إسلامية تربطهم بالإسلام، أي تتعلق بالثقافة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي، والجغرافيا الإسلامية أو الوجود الإسلامي في أنحاء العالم. هذا التعلق من المصريين بالإسلام هو على درجات تقترب أو تبتعد حسب تدينهم وممارستهم لشعائر الإسلام، أي حسب القرب والبعد من: الشريعة الإسلامية.

فالشريعة في مسألة «الهوية المصرية» هي المعيار الذي يحدّد قرب المصري أو بُعده من الهوية الإسلامية. وبالتالي فقضية الشريعة في مصر هي قضية بالغة الأهمية لأنها عند أغلب المصريين قضية هوية وماهية وليست ترفاً أو تراثاً.

ويمكن أن نقيس المثال المصري السابق على غيره من الشعوب العربية والإسلامية، والتي تمثّل الشريعة فيها مكوناً أساسياً ـ وليس الوحيد بالطبع ـ في هويتها أو هوية الغالبية المسلمة، بالإضافة إلى الهويات الأخرى التي تعرّفها اللغات والأديان والمذاهب والطوائف والقبائل والبطون والمناطق المكوّنة لتلك الشعوب.

وأصل كلمة الشريعة ـ لغة ـ تعني الطريق الذي يوصل إلى الماء، وهي في الاستخدام الفكري والمصطلح الإسلامي تعبر عن المنهج الإلهي للحياة البشرية. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[1]، أي إن كل دين سماوي يتعلق بشريعة له، وقال عن المسلمين: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾[2]، وهذه الآية بالتالي تتحدث عن المشترَكات بين هذه الشرائع السماوية كلها.

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١٣.

وأما عن الإسلام فقد قال تعالى مخاطباً رسولَه (ﷺ): **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾**[3]، وبالتالي فالشريعة الإسلامية هي المنهج الإلهي الإسلامي الذي نزّله الله عز وجل على رسوله (ﷺ)، والذي يتمثل في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، على صاحبها الصلاة والسلام.

ولكن هناك ـ في ما يبدو لي ـ ضعف بالغ وعدم وضوح على المستوى الشعبي في الفهم العام للشريعة ومقتضياتها وماهيتها وهذه مشكلة تحتاج إلى علاج. لعل من المفيد أولاً ـ ونحن بصدد الحديث عن الشريعة والسياسة ـ أن نفرق بين الشريعة والفقه. فالفقه هو الفهم والتصوّر أو الأفكار والقوانين العملية التي يفهمها البشر من الفقهاء من الشريعة الإلهية أي من فهم القرآن والسنة. وهناك فارق بين الشارع والفقيه، فالشارع هو الله سبحانه وتعالى وهي صفة تطلق على الرسول (ﷺ) أحياناً حين يبلّغ عن ربه بلاغاً مباشراً قولياً أو عملياً، ولكنّ الرسول (ﷺ) لا يعتبر شارعاً حين يتصرف كبشر في حياته اليومية أو كما يقول العلماء «التصرف بالجِبِلَّة» أي بطبيعته البشرية (ﷺ).

وأما الفقيه فهو دون الله عز وجل ورسوله (ﷺ) من البشر الذين اجتهدوا أن يفهموا الشريعة، ولذلك يقولون في الأصول: «لا يقال إن الله فقيه»؛ فالفقه صفة لا تنسب إلى

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ١٨.

الله سبحانه وتعالى لأنها صفة بشرية، أي صفة نقص وليست صفة كمال! ولا ينسب إلى الله إلا الكمال. الفقيه إنسان والشارع هو الله، والفقيه يصيب ويخطئ والله عز وجل مُنَزَّه عن ذلك، والفقيه يغير رأيه الفقهي مع تغير الزمان والمكان والأحوال أو مع ظهور أدلة جديدة ترشده إلى الصواب، والله عز وجل مُنَزَّهٌ عن ذلك كلِّه.

والشريعة بمعنى «مكوِّن الهوية» لا يصحُّ أن يدخلَ فيها الاجتهاد الفقهي! بمعنى أنه لا ينبغي أن تشتمل الهوية على أمور قد تختلف فيها الاجتهادات والآراء الفقهية أو مسائل تخضع للظروف والأعراف والأحوال ولو كانت جزءاً من الشريعة بالمعنى الفقهي التقليدي، ولا يصح لأحد أن يدعي في مسائل شرعية فرعية أو جزئية تختلف فيها الأنظار أنها «قضية هوية». وإنما الشريعة بمعنى الهوية هنا تشمل الأصول العقدية والتشريعية المُوحى بها إلى الرسول (ﷺ) والتي بنيت عليها مسائل الإيمان والأحكام القطعية التي لا يختلف عليها مسلمان، وهذه مساحة محدودة ولكنها مهمة وأساسية.

أما الشريعة بمعناها الفقهي الواسع فتحتمل خلافات كثيرة يعرفها المشتغلون بهذا العلم. بل إنه في الواقع ليس هناك من مسألة فرعية في الفقه إلا وتحتمل الآراء والاختلافات، والقليل جداً من المسائل هي التي يسميها العلماء «الأصول» ويتفقون عليها جميعاً ويطلقون ما يسمى «الإجماع» على هذا الاتفاق، بل ويتفق عليها المسلمون جميعاً. هذه المسائل - التي تُسمّى أيضاً «قطعيات» - هي التي

يمكن عملياً أن نعتبرها مكونات للهوية الإسلامية، وتبقى المسائل الشرعية الفقهية التي تختلف فيها الاجتهادات مفتوحة لاحتمالات الصواب والخطأ ولا تتعلّق بالأصول أو الإيمان والكفر أو الهوية بحال.

والذين نادوا أو ينادون بحذف الإشارة إلى الإسلام والشريعة تماماً من الدساتير في بلاد الأغلبيات الإسلامية ـ كما رأينا في مصر وتونس مثلاً باسم «المدنية»، هؤلاء يناقضون في الواقع مكوِّناً رئيساً من شخصية قطاع ساحق من شعوبهم ويطعنون في هويتها، ولا أظن أبداً أن الغالبية الساحقة من المسلمين (وهم الغالبية الساحقة من الشعبين المصري والتونسي مثلاً) سيرضون بحذف هذه الإشارة إلى الإسلام من دستورهم نظراً إلى أن هذا فعلاً يمس هويتهم، والتي كما قلنا آنفاً تشترك ولا تتناقض مع الهويات الأخرى المحلية والعربية والقبلية وغيرها.

ولكن يبقى سؤال كبير ومهم: إلى أي حدّ ينبغي أن تؤثر «الشريعة» في النظام العام؟ وهل يدخل في «الشريعة» هنا كل التفاصيل الفقهية التي اتفق عليها العلماء في كل مجالات الحياة كما ينادي بعضهم، أم أن ما يلزمنا هنا هو فقط المبادئ العامة والمقاصد والمعاني (كالعدل والإخاء والحرية والتعاون، إلى آخره) كما ينادي البعض الآخر؟

والحق أن الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال تحتاج إلى تفصيل وإلى تفرقة بين أنواع مختلفة من القضايا. فهناك قضايا ينبغي أن تكون مرجعيتها الشريعة كمبادئ وقيم ومعانٍ

عامة فقط، وليس في كل القضايا، وهناك قضايا أخرى لا بد للشريعة من أن تدخل فيها في التفاصيل والقوانين المحددة، وليس في كل القضايا. وسوف يأتي تفصيل هذه القضية في سياق الحديث عن «الديني والمدني» والعلاقة بينهما، وهناك نشرح ما هي الأمور التي ينبغي أن نعود فيها فقط إلى الشريعة كمبادئ عامة وكمقاصد كلية ومعانٍ وقيم قد يشترك فيها الجميع، وما هي الأمور التي ينبغي أن نعود فيها إلى الشريعة بتفاصيلها الفقهية المحددة كما هي في المذاهب الإسلامية المعروفة مثلاً ـ مما سوف يأتي ذكره في موضعه.

ولكن الإجابة عن ذلك السؤال تتعلق كذلك وبشكل مباشر بموقف غير المسلمين في مجتمع الأغلبية المسلمة ومدى حقهم أن يعودوا إلى دينهم في بعض القضايا، وهو ما يحفظ عليهم أيضاً هوياتهم الخاصة التي يعتزون بها. ويتعلّق هذا السؤال كذلك بموقف كثير من المسلمين الذين يرفضون الرجوع إلى الشريعة أصلاً باسم العلمانية أو الليبرالية أو غيرها من المذاهب السياسية.

(٢)

ما الفرق بين أحكام الشريعة ومبادئ الشريعة؟

من المهم قبل أن نتحدث عن ما ينبغي أن نرجع فيه إلى «المبادئ الكلية» ـ كما ورد في «وثيقة الأزهر» مثلاً[(١)]، وغيرها من الوثائق والأطروحات التأسيسية الهامة في هذه المرحلة ـ من المهم أن نجيب عن السؤال الآتي: ما هي

---

(١) راجع تكرار الإشارة إلى «مبادئ الشريعة» في وثيقة الأزهر المشهورة وراجع أيضاً موقع الهيئة العامة للاستعلامات: <http://www.sis.gov.eg> ، وقد ورد في مبادئها: **أولاً**: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة، ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيه لنواب الشعب، بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانتها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون **المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي** المصدر الأساس للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية. **ثانياً**: اعتماد النظام الديمقراطي القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق **مبادئ الشورى** الإسلامية...».

«مبادئ الشريعة الإسلامية»؟ وما علاقتها بالأحكام الفقهية المختلفة؟ وما مدى حجيتها وثبوتها؟ وهل يعني الرجوع إليها «مصدراً أساسياً للتشريع» أننا بالضرورة لا يمكن أن نعود إلى تفاصيل الشريعة كما فهمها الفقهاء في أي مسألة؟

١ ـ الاسم العلمي لمبادئ الشريعة وكلياتها وأهدافها هو «مقاصد الشريعة»، ومقاصد الشريعة هي الغايات والمصالح والمعاني والأهداف والعلل والحكَم والأسباب (على تفصيل في مفاهيم هذه المصطلحات المتقاربة عند أهل هذا العلم)، والتي أتت الشريعة لتحقيقها في دنيا الناس. والأساس الفلسفي الذي بنيت عليه هذه المقاصد هو أن الله عز وجل لا يفعل شيئاً عبثاً، وهو قد منّ علينا بإرسال الرسول (ﷺ) وإنزال هذه الشريعة (بمعنى ما نزل به الوحي من الله)، وهذا لم يكن عبثاً ولكنه لتحقيق مصالح وغايات وأهداف ومعانٍ معينة. من أهم هذه المقاصد والمعاني ـ على سبيل المثال ـ العدل، إذ يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٢]، واللام في «ليقوم» هي «اللام السببية»، وبالتالي فالعدل مقصد وهدف رئيس من إرسال الرسل وإنزال الكتب، وهو من مقاصد الشريعة «العامة» و«الكلية»، بالإضافة إلى مقاصد أخرى ذكرها العلماء في نظرياتهم المختلفة[٣]. وتأمّل هنا في أن العدل

---

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥.

(٣) انظر مثلاً: جاسر عودة، **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**، ط٣ (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨).

ورفع الظلم هما اللذان إذا مات إنسان في سبيل تحقيقهما فهو شهيد، كما مرّ في حديث الرسول الكريم (ﷺ).

والمقاصد والمبادئ بهذا المعنى هي من الفقه والفهم للشريعة وليست هي الشريعة في ذاتها وإنما هي نظريات لهذه الشريعة وفهم عميق ومهم لها. ولذلك، فإن هذا الفقه له نظريات عديدة وليس نسقاً واحداً. وعلى الرغم من أن المقام لا يتسع لتفصيلها[٤] فإننا سوف نلقي الضوء هنا على بعض التقسيمات الأساسية، ألا وهي التي تتعلق بما يُسمّى الضرورات والحاجيات والتحسينيات.

أما **الضرورات**، فمعناها مسائل الحياة والموت فالشيء الضروري هو الذي يتوقف عليه بقاء الناس أو هلاكهم. وأما **الحاجيات**، فهي تأتي بعد الضرورات وتشمل كل ما يحتاجه الناس مما لا يدخل تحت مسائل الحياة أو الموت، فهي حاجات استهلاكية لكنها مطلوبة ومهمة. والقسم الثالث هو **التحسيني** أو **الكمالي**، أي المسائل الاستهلاكية غير الأساسية أو الضرورية. ودرجات المصالح هذه كلها ممّا أتت الشريعة لتحقيقه في دنيا الناس واستهدفت توفيرها على مستويات مختلفة.

وأما الضرورات، فقد قال العلماء في هذا المجال على أن الضرورات الشرعية هي «عصمة» أو «حفظ» التالي: (١) الدين

---

(٤) لي في هذا العلم أبحاث متواضعة ومقالات منشورة. انظر مثلاً: جاسر عودة: المصدر نفسه، و**مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، تعريب عبد اللطيف الخياط (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢).

و(٢) النفس و(٣) العقل و(٤) النسل و(٥) العرض و(٦) المال، على خلاف في بعض تفاصيل الترتيب والمصطلحات. والإمام الغزالي له كلام جميل يدور حول أن الحفظ هذا له جانب إيجابي وجانب سلبي: **الجانب السلبي** هو الحفاظ على المصلحة من النقص والتضييع، **والجانب الإيجابي** هو الحفظ من باب التنمية والتزكية، وينبغي مراعاة الجانبين في التطبيق والتفعيل[٥].

فمثلاً، **حفظ الدين** المقصود به حماية أصل الدين، أي أصل الإيمان بالله سبحانه وتعالى، لأن كل شيء في الإسلام له علاقة بالدين، لكن حفظ الدين ـ بهذا المعنى أي الأولوية الأولى في ما نزلت الشريعة لتحقيقه من مصالح وغايات ـ هو حفظ أصل الإيمان بالله من ما ينقضه من عقائد وأفكار، وهذا للمسلمين.

أما لغير المسلمين، فحفظ الدين في حقهم مكفول وضروري في الشريعة أيضاً لأن: «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[٦]

---

(٥) مزيد من التفاصيل في المراجع السابقة.

(٦) تسمى في الفقه «قاعدة لهم ما لنا وعليهم ما علينا»، وهي مقولة للإمام علي بن أبي طالب وشيخ الإسلام ابن تيمية ولغيرهما وفي كتب الفقه والأصول في مواضع كثيرة ولها تطبيقات شتى، ورويت مرفوعة (أي على أنها حديث منسوب إلى النبي (ﷺ) ولكنها لم تثبت كحديث، ولو أن المعنى صحيح. انظر مثلاً: أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس بن تيمية، **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي، ط ٢ ([د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ٦١٨، وعلاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ج ٧، ص ١١١.

عن طريق حفظ أصل حرية الاعتقاد عندهم، والقرآن صريح في قوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[7]، و﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[8]، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[9]، وهذه آيات مطلقة واضحة محكمة على أن غير المسلم لا يصح أن يُكرَه على الإسلام أو على أيّ من أحكامه الخاصة بالمسلمين، وهذا من حفظ الدين في حقه، وتعبير الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور في المعنى نفسه هو «حرية الاعتقادات»[10].

أما **حفظ النفس** فيتعلق بحفظ الحياة البشرية في الإسلام، بكل صورها وفي كل مراحلها، ويتعلق عملياً بدرء ما يفوّت هذه الحياة من قتل وما يؤدي إلى الضرر بالنفس بكل أشكاله، أي ما يضر بالإنسان ضرراً بالغاً يفقده أحد أعضائه أو يُفقد الحامل جنينها أو يؤدي إلى المرض مثلاً، ثم يتعدّى المقصد المذكور ذلك المعنى السلبي إلى معنى إيجابي يتعلق بشرعية كل ما من شأنه أن ينمّي صحة الإنسان

---

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦. ونفي النفي معنى أقوى من الإثبات، أي إن تعبير نفي الإكراه في الدين أقوى من تعبير الحرية الدينية.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٩) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(١٠) أما قضية «حد الردة»، فهي قضية خلافية ذات تفاصيل متشعبة وأفضل ما كتب فيها في عصرنا في رأيي كتابا شيخينا طه العلواني ويوسف القرضاوي. انظر: طه العلواني، **لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣)، ويوسف القرضاوي، **جريمة الردة وعقوبة المرتد**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥)، وفيهما ينفيان أن تكون هناك عقوبة شرعية على مجرد تغيير الدين من دون جرائم أخرى، كما قد يتوهم بعضهم.

ويوفّر الوقاية من الأمراض والعلل والعدوى وما إلى ذلك. بل إن حفظ النفس في الإسلام يتعلّق أيضاً بحفظ أشكال الحياة المختلفة كأمم الحيوان والنبات ومكونات البيئة، فالتعديّ على الحياة بشتى صورها محرّم في الشريعة والإبقاء عليها مشروع ومقصود[١١].

وأما **حفظ العقل** فربطه العلماء قديماً بقضية تحريم الخمر في الشريعة الإسلامية وقالوا إن هذا يعني حفظ العقل من الغياب عن الوعي بكل مسكر أو مخدِّر مهما كانت الأسماء والمسميات وبغض النظر عن طريقة الصنع والمواد المؤثرة! ولكن حفظ العقل في الإسلام في حقيقته وكما يبين القرآن هو أيضاً معنى إيجابي أوسع من المعنى السلبي للحفظ والحماية، لأنه يتعلق بمفاهيم تنموية، كطلب العلم، وتنمية المهارات، والحفاظ على عقول الناس من الخرافة والشعوذة والاتباع الأعمى، والحرص على البراهين والأدلة العقلية في كل مسألة (أياً كان المنهج العقلي والفلسفي)، ولو كانت المسألة هي وجود الله تعالى أو صدق الرسل، ومحاربة عقلية القطيع والإمعة، والحفاظ على عقول النشء، إلى غير ذلك من المعاني.

أما **حفظ النسل**، فلا يتعلق في الشريعة بالحفاظ على نسب الأولاد إلى أبيهم فحسب، بل يضاف إلى ذلك حفظ

---

(١١) انظر مثلاً كتاب الشيخ القرضاوي: **رعاية البيئة في شريعة الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

الطفولة وحفظ الأسرة بالمعنى السلبي وبالمعنى الإيجابي أيضاً، أو الحماية والتنمية في آن واحد. ففي واقعنا المعاصر، الأسرة هي الأساس في الحفاظ على الأمة وفي تنشئة الأولاد وتربيتهم، ولذلك فحفظ النسل كمفهوم اتسع في الاجتهاد المعاصر في مقاصد الشريعة ليشمل حفظ الأسرة ـ كما شاع في الكتابات المعاصرة ـ وكل ما يتعلق بها من نظم اجتماعية وثقافية وقانونية.

وأما **حفظ العرض**، فهو مفهوم يمتد كذلك وراء كونه متعلقاً بالحفاظ على سمعة الإنسان ـ رجلاً كان أو امرأة ـ من أي قذف أو تجريح أو تشهير أو اتهام بالباطل أو تجسس، إلى أن يكون متعلقاً بكرامة الإنسان و«حقوق الإنسان الأساسية» كما نعرفها اليوم في المواثيق الحقوقية المعاصرة. ولكننا هنا ينبغي أن نفرق بين حقوق الإنسان الأساسية التي يتفق عليها البشر كلّهم (كحق الحياة وحرية الاختيار والحماية من التعذيب وحرية التعبير والعدالة القضائية، إلى آخره)، وبين تطبيقات لهذه المعاني في الثقافات المختلفة قد تختلف بين أهل الشرق والغرب وبين المسلمين وغيرهم ـ من دون أن يلزم أن تجبر أي ثقافة الثقافات الأخرى على تبنّي مفاهيمها وتطبيقاتها التفصيلية أياً كانت ـ ولكننا نرى أحياناً بعض الدول ذات النفوذ أو ذات الغنى والثروة تحاول أن تفرض ثقافتها الخاصة على الآخرين باسم حقوق الإنسان، وهذا الأمر ـ في معرض الحديث عن الشريعة ـ يحتاج إلى تنويه، خاصة في مجال الأسرة، كما سيأتي.

وأما **حفظ المال** فهو في الفقه يتعلق بالعقوبات التي فرضتها الشريعة على السرقة والغش والاحتكار والاختلاس، ولكن المعنى المعاصر الفقهي أضاف بعداً إيجابياً يمتد إلى حفظ الحقوق والمِلْكيات (بما فيها الحقوق والمِلْكيات الفكرية)، وحفظ الاقتصاد من الانهيار والبطالة والتضخم، وقس على ذلك.

وللشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ رحمه الله ـ طرح تأسيسي حول «ضرورات الفرد» و«ضرورات الأمة»؛ إذ قال إن مصلحة الأمة مقدَّمة على مصلحة الفرد، وبالتالي فإن دين الأمة ونفسها وعقلها ونسلها وعرضها ومالها مقدّمة كلها على دين الفرد ونفسه وعقله ونسله وعرضه وماله. وهذا معنى مهم كذلك في التطبيق والتفعيل للشريعة خاصة في مجال الأولويات والسياسات، وهو في المعنى المعاصر بمعنى أن المصلحة العامة تقدم ـ كقاعدة عامة ـ على مصلحة الفرد، مما سيأتي أيضاً.

وأما **الحاجيات**، فهي قضايا ومصالح يحتاجها الناس على درجة أقل من الضرورات لأنها ليست مسائل حياة أو موت، وقد ضرب العلماء أمثلة على هذه الحاجيات كالزواج والسفر والتجارة، بمعنى أنه لا يموت الشخص إذا لم يتاجر، أو يتزوج (أرجو ذلك!)، أو يسافر، وهكذا. ولكنّ بعض الأصوليين قالوا أيضاً إن (الحاجة إذا عمت نزلت منزلة الضرورة)، أي إنه إذا كان هناك كساد عام في التجارة أصبحت التجارة ضرورةً، وإذا كان هناك كساد عام في

الزواج أصبح الزواج ضرورة، وهكذا. وهذه الحاجات ـ إذاً ـ مهمة ولكنها تأتي بعد الضرورات ولا تتقدم عليها في سلم الأهمية والاهتمام. والنظر إلى «مبادئ الشريعة» لا بد من أن يراعي هذا الترتيب ولا يخل به، وهو ترتيب منطقي على أي حال يتفق عليه العقلاء.

وأما **التحسينيات** فمن فضل الله سبحانه وتعالى وكرمه ووده أن جعل من أهداف الشريعة ومقاصدها أن تحسّن حياتنا وتجملها حتى بالكماليات، وليس فقط بما نحتاجه على سبيل الضرورة أو الحاجة، وذلك كتزيين البيوت والمساجد وتعبيد الطرقات، وكأمور الترفيه المباح والروائح الطيبة، والطعام والشراب الشهي المباح، والأثاث المريح والألوان الجميلة، وما إلى ذلك. وتحقيق هذا كله من مقاصد الشريعة وأهدافها ولكنه يأتي في المرتبة التي تلي الحاجات وتقدّم وتمهد لها، ولا يصح أن تتقدم عليها في سلم الأولويات والاهتمامات والسياسات والميزانيات مثلاً!

وبالإضافة إلى هذا التقسيم المشهور من تقسيمات المقاصد، هناك تقسيمات أخرى تتعلق بما يسمّى بالكليات العامة. فقد قال العلماء إن العدل من مقاصد الشريعة الكلية، وقالوا إن مراعاة الفطرة أي الطبيعة البشرية التي فطر الله عليها الناس من مقاصد الشريعة الكلية أيضاً، وقالوا كذلك إن مراعاة السنن الإلهية بمعنى النظم والقوانين الكونية التي جعلها الله عز وجل حاكمة على حركة الكون والحياة ـ قالوا إن الشريعة تتغيّا مراعاة هذه القوانين ولا

تقصد أبداً أن تصطدم معها، وذكروا «حفظ نظام الأمة» ضمن المقاصد الكلية العامة التي تستهدفها الشريعة بتفاصيلها المختلفة، مما له أهمية خاصة في كلامنا عن أولويات ما بعد الثورات.

ومن معاني الكليات العامة التي ذكرها علماء المقاصد كذلك: السماحة والتيسير والحكمة والمصلحة العامة والتعاون والتعايش والتكافل والأمانة والتطوع وغير ذلك من القيم المجتمعية التي نطلق عليها اليوم اسم «قيم مدنية».

إذاً، فالرجوع إلى «مبادئ الشريعة الإسلامية» هو رجوع إلى كل هذه المعاني والغايات المذكورة أعلاه، والتي تغيّتها الشريعة وراعتها بوصفها مصالح وحقوقاً مطلقة. وهذا الرجوع إلى المبادئ ميزته أنه لا يختلف فيه العقلاء نظراً إلى أن هذه المقاصد «مراعاة في كل ملة» ـ على حد تعبير الإمام الشاطبي رحمه الله ـ ويقبلها العقل السليم بداهة ولا يجادل فيها أياً كانت ديانته أو أيديولوجيته، وهي إذاً أرضية مشتركة بين جميع القوى السياسية في أي مشروع سياسي عام، وهو مهم في سياق كلامنا عن الشريعة ومرحلة ما بعد الثورات.

إلا أن هناك أحكاماً من الشريعة الإسلامية (كالأحوال الشخصية مثلاً) لا يسع المسلمين أغلبيات أو أقليات، ولا في أي بلد ولا تحت أي سلطان أن لا يلتزموا بها، ولا يكفيهم فيها أن يعود المشرّع القانوني إلى «المبادئ العامة» والمعاني المطلقة، بل لا بد للمسلم سواء فردياً أم في إطار

القانون إن أمكن من أن يعود إلى التفاصيل والأركان والشروط والأسباب والموانع المحدَّدة التي نصت عليها الشريعة، وذلك على أن لا يخرج تفسير النصوص التفصيلية عن المبادئ والمقاصد الكلية المذكورة، وهكذا تكون الموازنة بين النصوص المحدَّدة الثابتة والمقاصد الكلية العامة.

أما التفريق بين المجالات التي تكفي فيها المبادئ والمقاصد العامة وبين ما يجب العودة فيه إلى التفاصيل الفقهية والتفسيرات المذهبية، فهذا مما سوف نزيده تفصيلاً في سياق الحديث عن الموازنة بين «الديني» و«المدني»، كما سيأتي.

(٣)

هل سياسة الرسول (ﷺ) تلزمنا شرعاً؟

لا يمكن أن نتحدث عن «تطبيق الشريعة» في واقع الدولة من دون أن نفرق بين ما كان من قرارات النبي (ﷺ) وتصرفاته على سبيل التشريع، وما كان منها على سبيل بشريته المحض، وما كان على سبيل «الإمامة» أو ما نطلق عليه بلغة العصر «السياسات».

أما **التشريع** فهو وحي إلهي ثابت لا يتغير، وأما ما كان منه (ﷺ) على **سبيل الفعل البشري** اليومي (كالذي لا تشريع فيه من الملابس والأطعمة والأشربة والأدوات والعلاج ووسائل السفر والأثاث والزينة والمباني، إلى آخره)، فهو لا يلزم الناس إلا أن يقلده (ﷺ) بعض الأفراد على سبيل المبالغة والاقتداء والمحبة في خاصة نفوسهم، وأما ما كان على **سبيل السياسات** ـ بأنواعها المختلفة ـ فالعبرة فيه هنا بالمعاني والمبادئ والمقاصد التي ذكرناها آنفاً لا بالأشكال والأحكام والسابقات والقرارات المحددة.

وهنا يذكر العلماء تقسيم آخر من مقاصد الرسول (ﷺ) فيسألون: هل قصد (ﷺ) التشريع في قضية معينة أم لم يقصد التشريع؟ وهذه دوائر متقاطعة، فهناك أشياء لا بد من أن الرسول (ﷺ) قد قصد فيها التشريع، وهي معروفة، كالصلاة لأنه قال: «صلوا كما رأيتموني أصلى»، وكالحج لأنه قال: «خذوا عني مناسككم»، وهناك أشياء لا بد من أن الرسول (ﷺ) لم يقصد فيها التشريع، كحبّه لبعض الأطعمة التي اشتهر بها العرب أو ملبسه من الثياب العربية البيضاء، فلم يقل: كلوا القرع كما آكل أنا، ولا البسوا البياض كما ألبس أنا، ولا ازرعوا النخل كما أزرع أنا، ولا ابنوا بيوتكم كما أبني أنا، فهذه كلها من العادات أي إنها تفعل عن طريق «الجبلّة» البشرية، والأفعال «الجبلية» هي أفعال بحكم بيئته هو (ﷺ)، وما يلزمها من جغرافيا وتاريخ ليس إلا.

ولكن هناك مساحة مهمة في سياق كلامنا هذا اختلفت فيها الأنظار، وهي مساحات نسأل فيها: هل قصد الرسول (ﷺ) بفعله هذا أن يكون تشريعاً لكل مسلم أم لم يقصد أن يكون كذلك، أم هو تشريع لمجموعة معينة لها اختصاصات معينة؟ وهو موضوع شيق[1]، وهذه المساحة ـ أي بين ما هو تشريعي وما هو غير تشريعي ـ هي نفسها مقسَّمة إلى أقسام. فالإمام القرافي في كتابه **الفروق** (وهو كتاب مهم)، قد فرّق بين أنواع من تصرفاته (ﷺ)،

(١) انظر: علي الخفيف، «السنّة التشريعيّة،» في: **السنّة التشريعية وغير التشريعيّة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠١).

فكتب ـ رحمه الله ـ يقول في الفرق السادس والثلاثين:

«فرق بين تصرفه (ﷺ) بالقضاء وتصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبالإمامة... وتصرفاته بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة... فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً... أما بعث الجيوش وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة والولاة وقسمة الغنائم وعقد العهود، فتصرف فيها بطريق الإمامة دون غيرها»[٢].

إذاً، ما قاله الرسول (ﷺ) على سبيل التبليغ فهو ملزم لكل مسلم شرعاً (أما قانوناً فهو موضوع مختلف، وسوف نأتي إليه)، وما قاله على سبيل القضاء أي وهو يحكم بين متخاصمين في قضية فهذا يعود إلى القضاة فقط وليس لكل الناس، وما قاله على سبيل الإمامة أي على سبيل «السياسة» أو ما نطلق عليه اليوم السياسات أو القرارات التنفيذية أو الإجراءات أو التدابير السياسية أو السلطوية، فهذا للإمام أو هو اليوم للأمة، كما سنبين.

وهناك مسائل معروفة في الفقه يفرق العلماء فيها بين ما يجوز «للإمام» ـ على حد قولهم ـ وما يجوز لكل أحد من المسلمين، والشاهد هنا أن ما اتخذه النبي (ﷺ) من تصرفات أو أفعال بقصد الإجراءات والسياسات لا يلزم المسلمين إلا في سياقه المحدّد وليس في كل سياق، وما يلزم من هذه

---

(٢) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، **الفروق (مع هوامشه)**، تحقيق خليل منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨)، مج ١، ص ٣٥٧.

التصرفات لكل المسلمين هو المقاصد والغايات والمعاني التي تغيّاها الرسول (ﷺ) من تصرفاته الشريفة (ﷺ)، وليس بالضرورة تفاصيل القضية بين المتخاصمين أو تفاصيل المعاهدة مع عدو معين أو تفاصيل السياسات في مختلف أنواعها، لأن العبرة هنا بالمصلحة العامة، وهي من ما يتغير زماناً ومكاناً وظروفاً.

فمثلاً، حين قسّم النبي (ﷺ) الجيش إلى ميمنة وميسرة ووسط، فهذا من باب السياسة، أو كما يقولون: «الإمامة»، وعلى هذا فلا يلزم هذا التقسيم للمسلمين في كل زمان ومكان، بل لهم أن يقسموا الجيش أي تقسيم يرونه مناسباً، وما يلزم هنا هو القصد والمبدأ وهو حسْن تقسيم الجيش لصالح المعركة.

ويتبع هذا المعنى نفسه قضية تقسيم الغنائم على الرغم من أنه مذكور في كتاب الله تعالى. قال تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**(٣). وعلى الرغم من أن هذا الحكم مذكور في القرآن بوضوح، إلا إنه من باب «السياسات» ليس إلا، لأن النبي (ﷺ) قد قام بهذا التقسيم للغنائم لأهداف ومقاصد معينة تتعلق بتوزيع هذه الغنائم على الجيش، كأنها مرتبات لأفراد الجيش ومكافآت ودخول لهم، فإذا قرر الإمام مثلاً أو ـ الآن

---

(٣) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

ـ قررت الأمة في كل البلاد أن يتغير ذلك النظام إلى رُتَب عسكرية ولكل رتبة مرتّب مختلف وشروط للترقية. . . إلى آخره، فهذه المرتّبات والترقيات وهذا النظام الجديد لا «يتعارض» مع نظام الغنائم، لأن نظام الغنائم هو سياسة أصلاً وليس شريعةً لازمة، والنبي (ﷺ) كان قصده فيه السياسة، وبالتالي فاتباعنا الشرعي هنا ليس اتباعاً حرفياً وإنما اتباع مقاصدي معنوي، ولا يقول عالم مسلم اليوم بوجوب تقسيم الغنائم بالطريقة المذكورة في القرآن أو السنة، لأن هذه وسائل انتهى عصرها.

وتتشابه هذه المسألة تماماً مع مسائل يكثر حولها الجدل وهي قرارات نبوية على صاحبها الصلاة والسلام قصد بها فقط مقاصد سياسية معينة تتعلق بغير المسلمين في المجتمع آنذاك، كمسألة الجزية على غير المسلمين، واسترقاق الأسرى، وغيرها من القرارات السياسية التي لم يقصد بها الرسول (ﷺ) تشريعاً إسلامياً ملزماً للمسلمين إلى يوم الدين وإنما قصد بهذه المسائل والإجراءات كلها وأمثالها مقاصد وأهداف معينة، وإذا تحققت هذه المقاصد بوسائل أخرى فهذه الوسائل الأخرى مشروعة أيضاً إسلامياً؛ ذلك لأن هذه المسائل ليست عبادات وليست مقصودة في حدّ ذاتها، ولهذا فإننا ينبغي أن نستوعب جيداً في هذا العصر أن هناك نصوصَ وسائلٍ ونصوصَ مقاصدٍ، وينبغي أن نفرّق بين الوسائل والمقاصد، ولو كان نصاً في كتاب الله تعالى.

فمثلاً، حين يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَأَعِدُّوا

لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾[4] فرباط الخيل هنا وسيلة على الرغم من أنه مذكور في القرآن، وليس كل ما هو مذكور ومنصوص عليه في القرآن صراحة يصبح غاية في حدّ ذاته بحرفيته ووسائله، بل لا بد من أن نسأل ـ وهذا طبعاً هو دور العلماء المجتهدين ـ السؤال التالي: هل هذا من باب الوسيلة إلى غاية؟ أم إن هذا من باب الغاية المقصودة في حدّ ذاتها؟ فإن كان من باب الوسيلة كالخيل أو السيف أو الغنيمة أو الجزية أو... فالوسائل تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، وإن كان من باب الغايات فالغايات ثابتة لا تتغير وهذا اعتبار مهم حين نفكر في تطبيق الشريعة في واقعنا المعاصر.

وأكرر هنا أن هذه «السياسات» لا تدخل فيها المسائل التي قصد بها «التعبد»، أي العبادة الخالصة والاتباع الحرفي، وذلك وكما يقول الإمام الشاطبي وهو إمام عَلَم من أعلام المقاصد:

«الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبّدات. وما كان من العاديات فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه»[5].

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

(٥) إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، مج ٢، ص ٦.

فالأصل في المعاملات التي تكون بين إنسان وإنسان هو الالتفات إلى معانيها ومبادئها ونياتها وأهدافها ومقاصدها العليا، وليس بالضرورة إلى أشكالها وحرفياتها وصورها، لأن الأشكال والصور تتغير مع الزمان والمكان والعرف، وهذا يعطي مرونةً في فهم الشريعة الإسلامية نحن في أحوج الأمر إليها في هذه المرحلة. ولكن الأصل في العبادات التي تكون بين الإنسان وربه سبحانه وتعالى هو الالتفات إلى الأشكال والصور لأن هذه الطاعة من العبد للرب مقصودة لذاتها.

ولماذا قال الشاطبي: الأصل؟ لأن هناك استثناءات: فقد قال العلماء كالطوفي وهو من أئمة المذهب الحنبلي الكبار ـ قال إن المقَدَّرات (أي الأرقام) ثابتة وهي من العبادات. يعني مثلاً اثنان ونصف في المئة والنسب عموماً في مسائل الزكاة، وعدد الطلقات ثلاثاً وثلاثة أشهر للعدة في مسائل الأحوال الشخصية، إلى آخره، أي إن ما كان من الأرقام المقدَّرة المحدَّدة التي اتفق على تفسيرها العلماء من دون خلاف فهي من العبادات ويجب أن نأخذها بالتعبد لأنه مقصود فيها.

وعلى الرغم من أن هذه المعاملات المذكورة تتعلّق بالأسرة وبالزكاة، أي بالمعاملات بين الناس في المجتمع، إلا إنها معاملات نصفها عبادة لأنها فرائض وواجبات دينية محتومة، ونصفها معاملة لأنها تتعلّق بمال يذهب زكاةً من الغني إلى الفقير لحِكَم اجتماعية واقتصادية معينة. تلك

الحِكَم هي مثلاً: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[٦] ودُولة هنا بمعنى احتكار للمال في دوائر الأغنياء فقط. هذا مقصد لأن «كي» المذكورة في هذه الآية سببية، ومن حديث النبي (ﷺ) عن صدقة الزكاة: «تؤخذ من أغنيائهم وتُرد على فقرائهم»[٧]. فالزكاة في هذا المثال معاملة لأن لها مقاصد وأهداف اجتماعية واقتصادية، ولكن العبادات فيها هي المقدرات والمقادير والأرقام والنسب.

أما إذا نظرنا مثلاً إلى قضية أخرى متعلِّقة بالزكاة وهي تسمّى قضية «وعاء الزكاة»، أي ما هي الأنواع والثروات التي يجب أن تخرج منها الزكاة؟ هذه قضية ليست مقدّرة ولا حرفية. هنا مثلاً نجد أن قلة من العلماء أخذوا بالظاهر كالإمام ابن حزم الأندلسي الظاهري الذي كتب يقول:

«لا زكاة إلا في ثمانية أصناف من الأموال فقط، وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والإبل والبقر والغنم ضأنها وماعزها فقط... وفيها جاءت السُنة... ولا زكاة في شيء من الثمار ولا من الزرع ولا في غير ما ذكرنا ولا في الخيل ولا في الرقيق ولا في العسل ولا في عروض التجارة»[٨].

أي إن الأصناف المحدَّدة للزكاة التي وردت في حديث

---

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية ٧.

(٧) **صحيح البخاري**، الحديث ١٣٣١، باب وجوب الزكاة.

(٨) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، **المحلى بالآثار**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص ٢٠٩.

النبي (ﷺ) هي وحدها المقصودة في نظر ابن حزم. وهذا النظر الضيق الحرفي الظاهري للنصوص من دون مقاصدها وغاياتها ومعانيها يؤدي إلى أن من يملك خمساً من النوق يدفع زكاة، وفي المقابل من يملك بئر بترول مثلاً لا يدفع زكاة! ومن يملك الذهب مثلاً يدفع زكاة لكن الذي يملك الماس لا يدفع! وهذا النظر باطل لأنه منافٍ للعدل المقصود أصلاً.

ولكن هذه الطريقة الشكلية في التفكير أنتجت من الفتاوى الظاهرية ـ قديماً وحديثاً ـ ما هو أقرب إلى النكات منه إلى الفتوى، ولا تصلح لأي تفكير جاد في تطبيق الشريعة في عصرنا، هذا طبعاً على الرغم من جلالة قدر الإمام ابن حزم وهو فيلسوف كبير وإمام عظيم في الفقه وفي الأصول وفي تاريخ الأديان وفي الحديث، وشاعر فحل، ولكن انظر مثلاً إلى الحديث الذي ورد عن النبي (ﷺ) عن: «الرجل الذي بال في الماء فقال (ﷺ): لا يبولن أحدكم في الماء الراكد»[٩]، حيث علق ابن حزم عليه قائلاً: إذا بال في إناء ثم صبه في الماء فالماء لا ينجس (وهو عجيب!). أو كتعليقه على الحديث الذي بيّن فيه النبي (ﷺ) أن إذن الفتاة البِكر في زواجها يكفي فيه أن تصمت ـ أي حياءً، فقال (ﷺ): «إذنها صماتها»، فذكر ابن حزم في كتابه **المحلّى بالآثار** أنها لو قالت الفتاة «نعم» بطل عقد الزواج (!).

ومنهج التفكير في تطبيق المعاملات والسياسات

---

(٩) سنن ابن ماجه، الحديث ٣٤٤، من حديث أبي هريرة.

الإسلامية في واقعنا المعاصر إذا أخذنا فيه بالظاهرية والحرفية وصلنا إلى نتائج غير منطقية وغير مقبولة، كما نرى في عصرنا من بعض الاتجاهات الإسلامية، والذين سمّاهم الشيخ القرضاوي بالظاهرية الجدد!

وفي المقابل، إذا أخذنا بالمنهج الذي ينظر إلى المعاني والمبادئ فقط من دون وضع ضوابط وقيود، كالعبادات والمقدرات وغير ذلك من ضوابط الاجتهاد التي ذكرناها، وصلنا إلى معانٍ فضفاضة تحتمل كل شيء تحت معنى الحرية أو الفطرة أو حتى العدل، فما نحتاج هو منهج وسط بين هذا وذاك في التعامل مع ما نعرفه من هدي الرسول (ﷺ) ومن نصوص القرآن.

وهذا الكلام كله يتعلّق بممارسة الإسلام على المستوى الفردي أو حتى على مستوى المجتمع. أما في ما يتعلق بممارسة الإسلام ولو كان تشريعاً ملزماً على مستوى الدولة والقانون فالمسألة تحتاج إلى تفصيل أكثر سيأتي لاحقاً.

(٤)

ما هي الأولوية الشرعية في هذه المرحلة؟

قبل أن نناقش بعض تفاصيل الشريعة وتقنيتها وعلاقة الدين بما يسمى الدولة المدنية وغير ذلك من الموضوعات، لا بد أولاً من أن نفكر في ما هو أولوية من الناحية الإسلامية في هذه المرحلة بعد الثورة. وأستبق التفاصيل بالقول إن الأولوية الأولى في النهضة وإعادة البناء بعد الثورة هي بناء الإنسان، وهذا هو الأساس في الإسلام.

أمّا كيف حدّدنا ما هو أولوية؟ فهو كذلك عن طريق المقاصد. فنظريات المقاصد والمبادئ التي ذكرناها آنفاً كلها أولويات ومراتب ومستويات، لأنّ هذه المعاني ليست فقط حِكَم وأفكار فلسفية مجردة مثل حِكَم العبادات وأسرارها، لأن حكَم العبادة لا تؤثر فيها ولا تُبنى عليها، بمعنى: أنني أتوضأ للنظافة وأصوم للصحة: هذه حِكَم، لكنني إذا كنت نظيفاً أو صحيح البدن فهذا لا يعفيني من الوضوء حين تحضر الصلاة أو الصوم في رمضان، لأن هذا كله في باب

العبادات، وممارسة العبادات لا تُبنى على الحِكَم التي نفهمها ونتفكر فيها.

أما في المعاملات، وخاصة في المجال الذي نتحدث فيه من أبواب ما يسمى بالسياسة الشرعية أو السياسة العامة، أو المصالح التي تتعلق بالمسائل السياسية و«التدابير المعاشية» و«الارتفاقات» ـ كما يطلق عليها العلماء ـ فهذه كلها تبدأ مع المعاني والمقاصد وتدور معها وتنتهي، وتتعلق بها وتبنى عليها بشكل مباشر. ليس هناك في الإسلام سياسة من دون حكمة وغرض وغاية تبنى عليها وترتبط بها.

وإذا كانت مسائل السياسة الشرعية تُبنى بالأساس على الحِكَم والمعاني والمقاصد، فلا بد فيها أولاً من مراعاة مراتب هذه المعاني ودرجاتها وأولوياتها كما ذُكرت، فالضرورات أولى من الحاجيات، والحاجيات أولى من الكماليات، وحفظ أصل الدين وحرية الناس في الاعتقاد مبدأ أساس هو الأولى بالاعتبار، ثم حفظ النفس وكل أشكال الحياة التي تتعلق بالنفس البشرية، ثم حفظ العقل والوعي، ثم حفظ النسل والأسرة والعرض، ثم حفظ المال والتجارة والاقتصاد، على هذا الترتيب.

ومصالح الأمة أولى من مصلحة الفرد، والجزئيات لا تجبّ الكليات ولا تدور عليها بالبطلان، والفرض أولى من المستحب، ودرء الحرام أولى من درء المكروه، ودرء المفاسد مقدّم على جلب المصالح، والمصلحة الكبيرة أولى من المصلحة الصغيرة، ودفع المفسدة الكبيرة أولى من دفع

المفسدة الصغيرة، إلى آخر تلك الأولويات والقواعد التي تتعلق بمعاني المقاصد المختلفة، لا بد من أخذ هذه المراتب بعين الاعتبار، وإذا فعلنا ذلك وصلنا إلى أولوية بناء الإنسان وأهميته؛ لأن الإنسان هو أساس كل المعاني والمصالح المذكورة.

ولكن السؤال هنا هو: هل معنى أولوية الضروري على الحاجي مثلاً أنني سوف أهمل الحاجي ولا أعيره اهتماماً وأسقطه من خططي وحساباتي؟ والجواب هو أن الأولويات لا تعني أن أهمل ما هو أقل أولوية، ولكن أن أقدّم ما هو أكثر أولوية عند التعارض. والتعارض معناه أن يكون هناك محدودية في (١) الوقت أو (٢) الجهد أو (٣) المال، وليس عندي قدرة إلا أن أستوعب اختياراً واحداً. حينئذ لا بد من أن أقدّم الأولى على الأقل أولوية وأبدأ به وأعطيه جُلّ الاهتمام، ولنضرب بعض الأمثلة الواقعية من قضايا الساعة لتوضيح الفكرة.

محدودية الوقت مثالها أننا نقيم محاكمة عاجلة وحاسمة لرموز نظام بائد في بلد من بلاد الثورة، نظام فسد وأفسد كثيراً وتورط في عدد كبير جداً من الجرائم المتنوعة. في هذا المثال، لا أستطيع أن أحاكم هؤلاء الأشخاص على كل أنواع الجرائم دفعة واحدة لأن الوقت محدود، والثورة تضغط والحمد لله تعالى، والشوارع والسياسة لا تحتمل الانتظار، وإنما ينبغي أن نختار حسب الأولويات.

هنا لا بد أن نبدأ بالمحاكمات على الجرائم التي تتعلق

بالقتل وتعريض حياة الناس للخطر مثلاً قبل الجرائم التي تتعلق بالمال والرشوة والتربّح! وإلا فمعنى الإخلال بهذه الأولوية إخلال بقيمة الإنسان وبنائه، إخلال هو أشبه ما يكون بالمؤامرة على الثورة! ذلك لأن حفظ النفس والقصاص المشروع له أولى في ميزان العقل والشرع من حفظ المال والعقوبات المشروعة له. أما أن نركز على بعض السرقات أو الأخطاء الإدارية مثلاً ونؤجل الحساب الذي يتعلق بجرائم القتل والخيانة للدين والوطن وانتهاك الأعراض فهنا خلل في الأولويات وخطأ فيها وتقصير في بناء الإنسان، بل وفيه أمر مريب!.

أما **محدودية الجهد**، فمثالها أن أختار مثلاً شعاراً أوليه الاهتمام والتركيز لتظاهرة كبرى في أحد ميادين الثورة أو ساحاتها، وهي تظاهرة سوف نضع فيها كل جهد المتظاهرين والمحتجين من فئات الشعب. في هذه الحالة لا أستطيع أن أطالب بكل شيء، ولا بد من أن تأتي قضايا الأمة الكبيرة قبل قضايا التيارات والأحزاب والانتماءات الصغيرة، وطبعاً يأتي كل ذلك قبل قضايا الأفراد والمجموعات المحدودة، ولو كانت قضايا مشروعة. فالأولَى في هذا الجهد المبذول أن ينفَق في ما يجمّع الأمة ويمثل ضروراتها، لا في ما يخصّ الأفراد والفئات، وإلا فقد أخللنا ببناء الإنسان وتشكيل الصورة الذهنية في ذهنه لما هو كبير وما هو صغير. ولذلك فلم يكن موفّقاً ـ في رأيي ـ أن تنادي بعض التيارات الإسلامية في جمعة من جمعات ميدان التحرير في القاهرة في الصيف الماضي بمطالب «إسلامية» جلّها شكلية لا تمثل أولوية عند عموم الناس ولا

تمثل هموماً واقعية ولا أولويات شرعية، وذلك على حساب توحيد صف الأمة المصرية نفسها أمام قضاياها المصيرية وحماية ثورتها من السرقة ومن الثورة المضادة.

ومحدودية المال تتجلى مثلاً في الإمكانات الاقتصادية المتاحة للمشاريع القومية الكبرى، فلا يمكن أن يتم تمويل كل المشروعات والأحلام القومية الكبرى دفعة واحدة، وإنما عليّ أن أرتب الأولويات ترتيباً سليماً قبل أن أقترح البدء بهذا المشروع أو ذاك، وأن أبدأ بما يحفظ على الإنسان حياته وعقله وكرامته، قبل الحاجات الاستهلاكية والكماليات الترفيهية.

وهكذا في كل قضايا الأولويات التي تتعلق ببناء الإنسان في مرحلة ما بعد الثورات في الدولة المنشودة، مثل محاربة الفساد والتخلص منه، ووضع المشاريع النهضوية، وتحقيق مبادئ الشورى وإطلاق الحريات، وتحديد مجالات الحوار، ومجالات الإصلاح السياسي والاقتصادي والتشريعي والتربوي، وغيرها.

ولا يمكن أن يتسع الوقت والجهد والمال في هذه المرحلة الحالية لكل ما هنالك من أفكار وواجبات. ولا يسع العاملين في هذه المجالات إلا أن يرتبوا الأولويات ويبدؤوا بالأولى فالأولى، الضروري أولاً والمجمع عليه أولاً والاستراتيجي أولاً، وما يتعلق ببناء الإنسان ومقصد «حفظ نظام الأمة» أولاً.

ومن الأولويات المقصودة في شرع الله سبحانه وتعالى مراعاة السنن الإلهية، فليس هناك في دين الله سبحانه

وتعالى ما ينبغي أن يتناقض مع السنن الإلهية، وهذه السنن المقصود منها قوانين الطبيعة التي خلق الله تعالى العالم وأجراه على مجراها، وكذلك القوانين الاجتماعية التي تحكم المجتمعات وذكرها الخالق سبحانه في محكم القرآن، وهي تشبه قوانين الطبيعة من حيث قوتها واضطرادها.

ومن أهم السنن والقوانين التي تنبغي مراعاتها في مسألة الأولويات قانون التغيير أو سنة التغيير، وقد ذكرها الله سبحانه وتعالى وأشار إليها في آيات عديدة، منها قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**[1]، وهذا قانون طبيعي لا يختلف عن قوانين الفيزياء والجاذبية والشمس والقمر والفلك، وبالتالي لن يحدُثَ تغيير في أي مجتمع إلا بعد أن يتغير ما بداخل هذا المجتمع **﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ﴾** و«ما» عامة تشمل كل شيء و«قوم» عامة تشمل كل قومٍ، أي: لن أستطيع أن أغير الأوضاع من حولي حتى أغير ما بداخلي فرداً ومجموعةً ومجتمعاً ودولةً وأمةً، لأنّ هذه قوانين إلهية نافذة على كل المستويات وفي كل مجالات التغيير والإصلاح التي يمكن أن نتصورها، ولذلك فتغيير الإنسان وبناؤه هما أولوية الأولويات.

وفي رأيي المتواضع أن هذا هو التحليل الأقرب إلى ما حدث في الثورات العربية تحديداً. فهناك تحليلات عديدة

---

(١) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

سمعناها من منظّري السياسة، كالتحليل الطبقي أي من زاوية صراع الطبقات على طريقة ماركس، والتحليل الذي يتعلق بفشل النظام ونظرية «فشل الدولة»، وثالث يتعلق بما سمّوه بـ «حتمية الديمقراطية»، ورابع يتعلق بالسياسة الدولية، وهكذا. ولكن التحليل الذي نطرحه هنا لتفسير ما حدث هو تحليل أسميته ـ مازحاً ـ «تحليل الكرامات»، ولعل الاسم العلمي الأدق هو «التحليل بالسنن الإلهية». ذلك أن الناس أو «الشعب» غيّروا ما بأنفسهم مع الثورة وكسروا حاجز الخوف فأزال الله عز وجل الخوف من حياتهم، ونبذوا في ميادين الثورة الفُرقة والأنانية والتحرش والتسلط والغوغائية والقسوة والطمع، فغيّر الله حالهم وأصلح كل هذه العيوب المتفشية في المجتمع خلال الثورات، بل أزال رؤوس النظم الفاسدة.

والدكتاتورية والاستبداد في عالمنا العربي لا يتعلقان فقط بالنظم البائدة، وهي طبعاً كانت نظماً دكتاتورية عنيفة، ولكن الحقيقة الصادقة هي أن هذه النظم البائدة لم تكن هي الدكتاتوريات الوحيدة في تلك المجتمعات، بل كانت انعكاساً لكثير من أمراض المجتمعات، و«كما تكونوا يُوَلَّى عليكم». كانت هناك مستويات عديدة من الدكتاتورية والاستبداد والتسلط والظلم، وليس مستوى واحداً ـ مستويات كانت قد استقرت في نواحٍ كثيرة ومختلفة في الحياة المدنية والأسرية والحكومية وغير الحكومية والفردية والجماعية ـ وهذا على سبيل النقد الذاتي من أحد أبناء الأمة العربية على أي حال.

وحين كسر الناس ذلك الحاجز من الدكتاتورية على مستوى الأفراد وعلى مستوى الجماعات، وصرنا نستمع إلى بعضنا ونحترم آراء بعضنا، وبتنا نحرص على أن لا نظلم أحداً، وصرنا نحترم الكبير والضعيف والمرأة والمعاق والحيوان والبيئة والمرور، هكذا تغيرت الدكتاتورية! وهذا مصداق قول الله سبحانه وتعالى عن سنة التغيير: **﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**.

وكما إن الاحترام ثقافة فالعدل أيضاً ثقافة والشورى ثقافة والعلم ثقافة والنظام ثقافة والإتقان ثقافة، وإذا استطعنا أن نشيع مكونات هذه الثقافة في نفوسنا وفي الدوائر المباشرة لنا، استطعنا أن نغير المجتمع، واستطعنا أن نغير الواقع كله، وإدراك هذه الحقيقة من الأولويات التي تنبغي مراعاتها في عملية الإصلاح والتغيير، وهكذا نبني الإنسان، وهكذا نحقق الأولوية الأولى في هذه المرحلة.

وتغيير النفس هو اللبنة الأولى في مشروع بناء الإنسان لأن المشكلة الأولى ـ في نظري ـ والفارق بين أمتنا والأمم الأقوى هو هذا «الإنسان». الإنسان عندنا يحتاج إلى إعادة صياغة ـ بصراحة ـ بدنياً ونفسياً وسلوكياً وتربوياً وسياسياً وعقلياً ومجتمعياً وعلمياً وحضارياً، بل وإيمانياً. أمتنا غنية بالموارد والبشر وبكل مقومات الأمم والحضارات الرائدة، ولكن المشكلة هي في بناء هذا الإنسان.

فإذا أعطينا ما يتعلق ببناء الإنسان أولوية في هذه المرحلة الدقيقة نجحنا في نهاية المطاف. وهذا يعني أن

تتأخر على مشروع «الإنسان» كل المشاريع الحزبية والعصبيّة، بل والتنموية المادية والسياسية والقانونية وغيرها.

فمثلاً: الحرية ـ بصراحة أيضاً ـ ضعيفة أو غائبة بشكل عام في ثقافة الإنسان العربي وممارسته الآن، ثم نحن في هذه المرحلة الأولى بعد الثورات ندّعي أننا نريد أن نحرر الناس ونقف مع الشعوب المحتلة والمستعبَدة في كل مكان. ولكن المنطق يقضي أنه لا بد من «الحرية» قبل «التحرير»، لأن بناء الإنسان الحر هو الذي يأتي بالتحرير، ولأن فاقد الشيء لا يعطيه!

ولا بد من الحرية أيضاً قبل تطبيق الإسلام. لماذا؟ والجواب: أنني إذا أردتُ من الناس أن يطبقوا الإسلام لا بد من أن أعرض عليهم هذا الإسلام، والآخر يقبل أو لا يقبل، ولكن لا بد من أجل الاختيار أن يكون لدى ذلك الآخر حرية الاختيار، لكي يقبل أو لا يقبل! إن لم يكن لديه الحرية، فهل أفرض عليه الإسلام بالقوة مثلاً؟ والله تعالى يقول: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٢]. وإذا وصلنا إلى الإكراه على الدين فنحن ننتج منافقين ومنافقات، ولا معنى للثورة لأننا سوف نرجع إلى نقطة الصفر، أي مرحلة الدكتاتورية كما كانت هي هي قبل الثورة ولكن في صورة جديدة: أن يرى بعض الناس المصلحة أو الإسلام نفسه في شيء ـ والإسلام يتعدد ويختلف في التأويلات

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

والآراء ـ يرون الإسلام بطريقة معينة ويريدون فرضها على العالمين، هذا لا يصح لأنه ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٣]. وهو يتعارض مع بناء الإنسان الحر المنشود.

لا بد من أن يُمنح الناس الحرية في الاختيار، ثم أهلاً وسهلاً إذا اختاروا الإسلام، أو فليعرض الآخرون عليهم فكراً آخر سواء سموه «إسلامياً» أيضاً أم «غير إسلامي»، ولكننا إذا ركّزنا على بناء الإنسان فسوف يختار هذا الإنسان الأفضل والأصح إن شاء الله، ولكن ينبغي أن يظل الأمر مفتوحاً، لا نستطيع أن نكره الناس عليه.

مثال ثانٍ: لا بد في بناء الإنسان في مرحلة ما بعد الثورات من تعزيز مفهوم «سيادة القانون» في نفسيته وممارسته وثقافته، وهذا مفهوم مهم وقضية ذات أولوية قبل أي إصلاحات قانونية سواء من باب الشريعة الإسلامية أم غير ذلك. لا بد من أن يطبق القانون على الصغير والكبير والحاكم والمحكوم والفقير والغني، قبل الحديث عن أي إصلاحات قانونية. القانون الحالي في بلادنا العربية على مشاكله ـ وهناك انتقادات إسلامية وغير إسلامية ـ لا بد له من أن يسود على الناس أولاً.

ومعنى سيادة القانون ليس معنى جديداً على الإسلام والمسلمين، فقد قال الرسول (ﷺ): «إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد»[٤]. وهناك العشرات من الأدلة الشرعية الأخرى على أن المفهوم الذي نطلق عليه في الفكر المعاصر «سيادة القانون» مفهوم إسلامي أصيل، أي إن مبادئ الشريعة الإسلامية نفسها تحتم أن يطبَّق القانون على القوي والضعيف وعلى الحاكم والمحكوم وعلى الكبير والصغير، وهذه أولوية قبل أي إصلاحات قانونية أو تشريعية.

لكن هذا لا يعني أن لا نصلح القانون ولكن يعني أن نركز في هذه المرحلة التأسيسية لهذه الدولة على قضية سيادة القانون، لأن هذا يرتبط أيضاً بمقصد حفظ النظام العام وبمقصد العدل ويرتبط بأصل العدل الذي نريد أن نقيم عليه هذا الإنسان الجديد والمجتمع الجديد، ويرتبط كذلك بالضرورات الشرعية في حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال.

---

(٤) صحيح البخاري، الحديث ٣٢٨٨، من حديث عائشة.

(٥)

هل اعطت الشريعة شرعية لتفرد الحاكم بالراي؟

نجد في تراثنا الفقهي والفكري الإسلامي عدداً كبيراً من القضايا العامة التي اعتبرها العلماء قضايا لم تأتِ الشريعة فيها بتحديد نهائي لموقف معين منها أو حكم شرعي حتمي ثابت، ولهذا فقد قالوا في هذه القضايا أنها «تعود إلى الحاكم» أو «يرجع الأمر في ذلك إلى الأمير» أو «حسب ما يرى الإمام» أو غير ذلك من المصطلحات التي تعود بالحكم في هذه الأمور إلى الحاكم أو الخليفة أو الأمير أو السلطان. والتراث الإسلامي في السياسة الشرعية كذلك يخوّل الحاكم أو السلطان أو الخليفة كثيراً من السلطات لتقرير ما يرى منفرداً من دون الرجوع إلى الناس، أو «أن يستبد بالأمر» حسب تعبير الماوردي مثلاً[1].

---

(١) أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية** ([د. م.]: دار الفكر، [د. ت.])، ص ١٠٠.

بل إن الرأي الفقهي السائد في مسألة: هل الشورى مُلزِمة أو مُعلِمة؟ هو أن الشورى مُعلِمة وليست ملزمة، أي إن الفقهاء قالوا إن على الحاكم أن يستشير الناس تطبيقاً للآية الكريمة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[2]، وآية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[3]، ولكن أغلبهم رأى أن الحاكم بعد هذه الشورى ليس عليه أن يلتزم بنتائجها، وإنما الشورى هي فقط لإعلام الحاكم بآراء الناس، ثم هو يتخذ من القرارات ما يشاء! ويستدل العلماء ببعض أفعال الخلفاء (رضي الله عنهم) بعد رسول الله (ﷺ) دليلاً على ذلك، كتصميم أبي بكر (رضي الله عنه) على حرب المرتدين على الرغم من اعتراض عمر (رضي الله عنه).

والحق أن تراثنا في السياسة الشرعية في هذه المسألة آن له أن تحدث فيه نقلة مهمة وأن يتجدد ويغير «ما يعود إلى الحاكم» إلى «ما يعود إلى الأمة»، و«ما يرجع الأمر فيه إلى الحاكم» إلى «ما يرجع الأمر فيه إلى الأمة»، و«حسب ما يرى الحاكم» إلى «حسب ما ترى الأمة». لا بد من أن يتغيّر الحكم اليوم في قضية الشورى إلى أن تكون الشورى ملزمة وليست معلمة، أي إنه يجب على الحاكم ويفرض عليه لا أن يستشير الناس فقط، بل وأن يأخذ بالرأي الذي تنتهي إليه الشورى كذلك. ذلك أن الله عز وجل حين قال ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ قد قصد بهذه الآية أن يستفيد

---

(٢) القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

الحاكم من الرأي الجماعي، وأن يحترم رأي الناس، ومعنى احترام رأي الناس في هذا العصر هو النزول عليه!

ولو كانت العصور الماضية قد سمحت ظروفها والحياة البسيطة البدائية آنذاك بأن يكون الأمير على حق ومستشاروه كلهم قد جانبهم الصواب، فإن تعقد الحياة اليوم، والخوف من الوقوع في الاستبداد والدكتاتورية، وابتناء الدولة المدنية الحديثة أصلاً على سلطة الشعب ـ كل هذا يوجب أن تكون الشورى ملزمة وأن تنتقل الأحكام المذكورة والسلطات المذكورة من «الحاكم» إلى «الأمة» وأن تكون الأمة هي مصدر السلطات ومصدر الشرعية بمعناها السياسي.

و«عودة الأمور إلى الأمة» يمكن أن تتم عن طريق وسائل كثيرة وليس شرطاً أن تتم عن طريق اختيار «أهل الحل والعقد» كما هي الطريقة القديمة، أي اختيار مجموعة من الوجهاء أو العلماء يختارهم الأمير لكي يعاونوه ويشيروا عليه، بل يمكن أن تتم اليوم العودة إلى الأمة عن طريق العودة إلى (المشرِّع) كما يعرفه الدستور في الدولة، وهذا المشرِّع يتمثّل في سلطة تشريعية أو ما نسمّيه برلماناً أو مجلس شعب أو هيئة شورية أياً ما كانت الأسماء، وهي هيئة منتَخَبةٌ من الناس تمثّلهم على اختلاف طوائفهم وهوياتهم وفئاتهم ومساحاتهم الجغرافية، أو أن تتم ـ حسب طبيعة المسألة المطروحة على الناس ـ عن طريق العودة إلى هذه الهيئات المنتخَبَة عن طريق لجان متخصصة تنبثق عنها ويوكل إليها البحث والدراسة والقرار في الأمور المتخصِّصة.

ولكن أحياناً يكون الأمر جللاً والتغيير التشريعي خطيراً، وهذا يتطلب أن يعود المُمَثِّلون عن الأمة إلى أمر الأمة عن طريق استفتاء عام ومباشر للناس، وهذا ينطبق على القضايا المصيرية التي تؤثر جذرياً في حياتهم وينبغي أن يؤخذ فيها رأيهم. وهكذا يمكن أن يعود الأمر إلى الأمة وأن ينزل الجميع على رأي الأمة.

وأما من يقول إن العودة إلى الأمة ينبغي أن تكون مشروطة بأن «لا تخالف الأمة الشريعة»، أو «في ما لا يخالف شرع الله»، أو أن «تحل الأمة الحرام أو تحرم الحلال»، فهذا الشرط مردود عليه بعدة أمور:

١ ـ إن تقرير مسألة «هل خالفت الأمة الشريعة؟» لا بد من أن يعود إلى هيئة أو إلى فرد هو أعلى من الهيئات التشريعية نفسها التي وكلت إليها الأمة القرار، وهذا يؤول بنا إلى ولاية الفقيه، أليس كذلك! وولاية الفقيه نظام يعود إلى رأي فرد معين أو مجموعة معينة لمجرد أن عندهم شهادات علمية معينة في علوم الشريعة تحديداً، ثم يضعهم فوق الأمة وفوق هيئاتها التشريعية!

والحق كذلك أن قضية أن «تخالف الأمة شرع الله» أو أن «تحلل الأمة الحرام أو تحرم الحلال» ليست دقيقة إن كان الحديث عن المسائل السياسية، لأن القرارات السياسية و«السياسات» لا تخضع للنصوص الشرعية بشكل مباشر ولو ورد فيها نصوص شرعية هي بقصد الإمامة وليست بقصد التشريع، كما مر.

أما إن كان الحديث هو عن مسائل دينية يدعي بعضهم أنها قد تحولت من حرام إلى حلال أو حلال إلى حرام وهي أمور ليست قطعية في الدين بل هي اجتهادات تختلف فيها الأنظار، فلا بد من أن يحترم الجميع رأي الأمة وأن الأمة يحق لها أن تختار في الأمور الاجتهادية التي تختلف فيها الأنظار.

ثم إننا ينبغي كذلك أن نفرّق بين التحليل والتحريم وبين التشريع وعدم التشريع، لأنه ليس كل ما هو حلال في شرع الله ينبغي أن يكون جائزاً بالقانون، وليس كل ما هو حرام في شرع الله ينبغي أن يجرّم في القانون، وليس كل ذنب جريمة، كما سيأتي.

وأخيراً: فإنه حتى ولو افترضنا أن الأمة أو المجلس التشريعي سوف يقرر أمراً يختلف عن المعلوم من دين الله بالضرورة أو يتناقض معه فلا يمكن أن نجبر الناس على الحق: ﴿فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[4]، ولكنّ كل التصورات الواقعية تشير إلى أن هذا الاحتمال من المستبعد بالمرة حدوثه. ولكنه حتى لو حدث، فماذا نفعل؟! ليس أمام الذي يظن أن الأمة حرمت حلالاً أو حللت حراماً إلا أن يطعن دستورياً في هذا، أي ليس له إلا أن يرد الأمر الذي صدر من خلال النظام التشريعي نفسه وليس أن ينقلب على النظام. فإن صحح النظام نفسه فبها وإلا فإن الجهاد

(٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

التشريعي والشعبي عليه أن يتواصل حتى تتحقق الإصلاحات المطلوبة. وهكذا تتثبت معالم النظام المدني الدستوري المنشود، وتتثبت سلطة الأمة، ونتجنب أن يعود النظام إلى الدكتاتورية، وهكذا يمكن للحاكم أن يكون خادماً للشعب وأن تكون سلطاته تنفيذية بحتة.

أما من أراد أن يفرض ما يراه أنه «الإسلام» على الشعوب العربية التي ثارت وأزالت الدكتاتوريات، فليقم بثورة أخرى وليسمّها إسلامية هذه المرة ويضع لها مبادئ أخرى وتأتي بدستور «إسلامي» مختلف، ولا يقول عاقل أن هذا ممكن أو حتى مُجدٍ في طريق الإصلاح المنشود.

(٦)

كيف نحدد العلاقة بين «الديني» و«المدني»؟

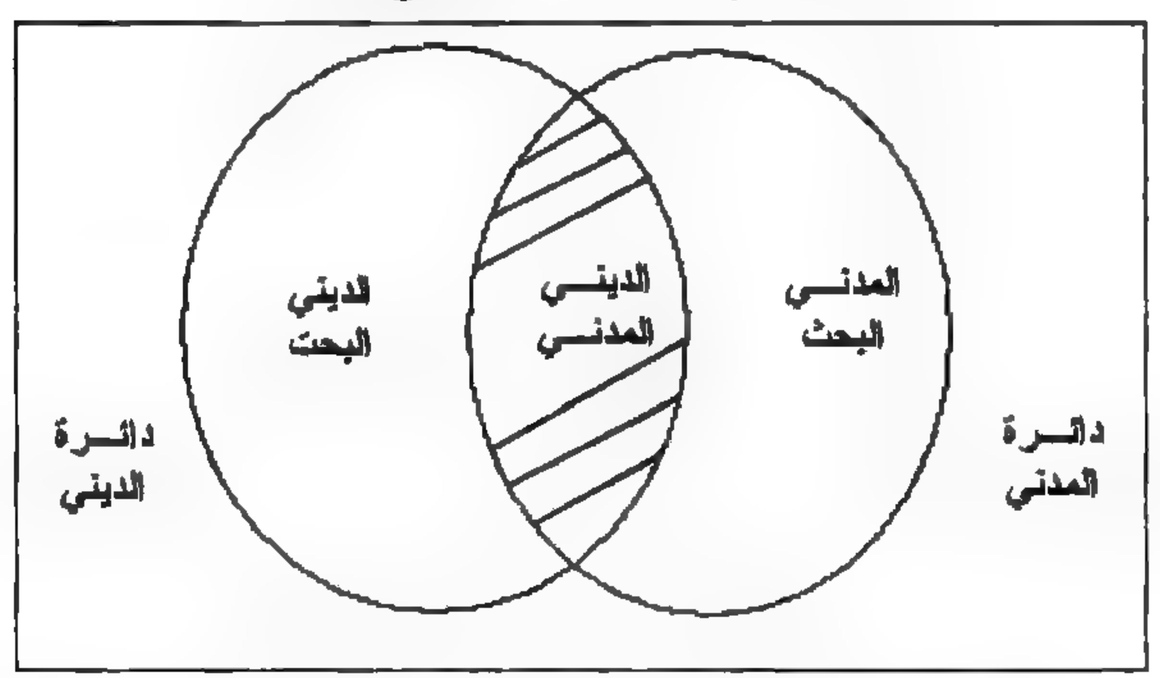
أغلب المجتمعات العربية ـ كالمجتمع المصري والسوري والعراقي واللبناني والمغربي والسوداني وغيرهم ـ متعددة الديانات. في مصر مثلاً توجد نسبة تزيد أو تنقص عن ٦ في المئة من المجتمع من الأقباط. وإذا حدّثهم بعضهم عن «تطبيق شرع الله» أو «دولة إسلامية» حدث عندهم تخوّف من ضياع ما هو معروف بحقوق المواطنة، وهو مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وهذا التخوّف قد يكون مشروعاً في بعض الأحيان نظراً إلى ما يظهر بين الحين والآخر في بعض التصريحات الإعلامية أو على لسان بعض المنتسبين إلى التيارات الإسلامية، ولو كانوا قلة.

بل إنه على الجانب الآخر، توجد نسبة كبيرة من المصريين المسلمين أصلاً الذين لا يقبلون أبداً مصطلح «الدولة الإسلامية»، ويحملون الهواجس والتخوف نفسيهما على حقوق المواطنة ومبدأ ما أطلقوا عليه «الدولة المدنية».

والسؤال هنا: هل هناك تعارض بين «الديني» (الإسلامي في هذه الحالة) و«المدني»؟ وما علاقة ذلك بغير المسلمين؟

إجابة هذا السؤال تحتاج إلى تفصيل بعد الإجابة السريعة أنه ـ بداية ـ لا تعارض بين مفهوم «المدني» ومفهوم «الديني الإسلامي»، إذا تخيلنا مساحات الديني والمدني في دوائر متقاطعة وليست دوائر منفصلة كما في الشكل الآتي:

علاقة الديني والمدني بين التقاطع والتمايز



كثيراً ما ننظر إلى المعاني في متقابلات وثنائيات حتمية كأنها أبيض أو أسود، وهي ليست هكذا، وإنما الواقع هناك مساحة رمادية طبيعية كبيرة بين الأبيض والأسود، نريد هنا أن نحقق «المدني» بالديني وبغير الديني، كي يكون الدين مكوناً من مكونات المدني، ونريد أن يكون المدني أيضاً رافداً للديني وشكلاً من أشكاله. وبذلك يتسع مفهوم الديني ومفهوم المدني على حدٍّ سواء.

ولكن يوجد في النظرية السياسية تعريف للمدني يخرج منه كل ما هو ديني! ويتبنى ذلك الرأي بل يخص بذلك الدين الإسلامي خصوصاً، خاصة عند بعض المنظرين الغربيين أمثال: صامويل هانتنغتون (Samuel Huntington) وألبرت حوراني (Albert Hourani) وبرنارد لويس (Bernard Lewis) وإيلي خدوري (Elie Kedourie) ومهران كامرافا (Mehran Kamrava) وغيرهم من المحافظين الجدد وأتباعهم[1]. لكن هذا ليس صحيحاً عموماً، وفي النطاقين العربي والإسلامي خصوصاً لأننا بوصفنا شعوباً شرقية عموماً لا بد للديني من أن يسهم في الحياة المدنية العامة بشكل أو بآخر، ولا يمكن أن نعزل الحياة المدنية عن الدين تماماً، هنا يمكننا أن نميز ثلاثة أنواع من المفاهيم تحتاج إلى تفصيل:

(١) **الديني البحت**: وهو بمعنى المكونات الدينية التي تخص أهل الدين وحدهم وليس لها علاقة ببناء الدولة ولا قوانينها، وهذا مثل مسائل العقيدة وقضايا الحلال والحرام (مما لا يتعلق بالدولة أو القانون). وهذه المساحة ليست إسلامية فقط وإنما مسيحية كذلك، وأهل كل دين يختصون بدينهم فيها، وهذه هي مساحة «الخاص» بمصطلح العلوم السياسية.

(٢) **المدني البحت**: وهو هنا بمعنى ما يخص الدولة ومؤسساتها الرسمية وشبه الرسمية ـ مما ليس للدين تداخل

---

(١) Sheila Carapico, «Yemen between Civility and Civil War,» in: Augustus Richard Norton, ed., *Civil Society in the Middle East*, vol. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1996), vol. 2, p. 288.

(مباشر) معه، وذلك مثل شكل الدولة وتقسيم السلطات المختلفة والقوانين المنظِّمة للعلاقات بين الأفراد والهيئات والتجمعات مما ليس له ذكر مباشر وتفصيلي في الدين، وهو كما ذكرنا مما يدخل في الأفعال البشرية أو في شؤون الدنيا من أفعال الرسول (ﷺ). لا يصح أن يأتي فرد أو حزب هنا فيحاول أن يطبق ما ورد في القرآن أو السنة تطبيقاً حرفياً (كمسائل الجزية أو الغنائم أو آليات الشورى أو اختصاصات القضاة مثلاً)، لأن شكل الدولة تغير والتاريخ والجغرافيا قد تغيرا. ولكن هذا القسم له علاقة بالدين (الإسلامي هنا) عن طريق المبادئ والمقاصد الكلية العامة والأخلاق والقيم التي تحكم تعامل المواطن وتصرفاته وتصوراته، وذلك من دون أن يلزم أن يُعبّر عن هذه المبادئ والقيم في أحكام تفصيلية أو قوانين بعينها، وهذه المبادئ كالعدل والمساواة والحريات المختلفة وغيرها مما يدخل في الإسلام تحت المقاصد العامة الكلية والمبادئ الأخلاقية والحقوق المشروعة، فيأتي من أراد أن يأتي إلى هذه المساحة من خلفية فلسفية إنسانية وعقلانية مجردة، ويأتي من أراد إلى المساحة نفسها من خلفية إسلامية تشترك في هذه المساحة في قيمها ومبادئها، ولكنها مساحة مدنية خالصة إن صح التعبير. وهذه المساحة تقابل مفهوم «العام» في النظريات السياسية.

(٣) ديني ـ مدني: وهناك دائرة (وهي المساحة الرمادية في الشكل الموضح)، وفيها يختلط الديني بالمدني، أي إن للدين فيها أحكاماً تفصيلية خاصة تتعلق بالدولة أو بمؤسسة من مؤسساتها أو علاقات المواطنين الخاصة بشكل مفصّل،

وهذه الأحكام الدينية، الأصل فيها أن تتحول إلى قوانين عامة تلزم الجميع. هنا تأتي إشكالية الديني والمدني، لأن تحويل الأحكام الشرعية (الإسلامية في هذه الحالة) إلى قوانين تلزم المسلم فقط أو أن تلزم المسلم وغير المسلم على حد سواء لهي مسألة تحتاج إلى تفصيل.

وأقترح هنا أن نقسّم هذه المساحة نفسها (الديني ـ المدني) إلى ثلاثة أقسام متمايزة يمكن أن تشكل إطاراً مشتركاً واسع القبول وحتى نستطيع أن نتجنب صراعاً وانقساماً مجتمعيين وخيميْ العواقب في المجتمعات التعددية في مرحلة ما بعد الثورات:

أ ـ الديني ـ المدني الذي يمكن لكل أهل دين أو مذهب التحاكم فيه إلى دينهم

في الأحوال الشخصية مثلاً، الغالبية الساحقة من الشعوب العربية ـ مسلمين ومسيحيين وغيرهم، سنة وشيعة وغيرهم، إسلاميين وليبراليين وغيرهم ـ لا يقبلون بفكرة «الزواج المدني» بمعنى الزواج بين أي شخصين يتوافقا عليه من دون الرجوع إلى أحكام الدين (أكان ديناً إسلامياً أم مسيحياً) في جواز ذلك الزواج شرعاً عندهم وشروطه وموانعه المختلفة كما هو في اجتهادات الهيئات الدينية المعنية. لذلك، فلا بد لدائرة الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من هيئات وقوانين ومؤسسات ـ ويلحق بها مسائل الميراث والنفقات والنسب، إلى آخره ـ لا بد من أن تكون الكلمة العليا فيها للفقهاء القانونيين أصحاب العلم بالشريعة

والمذهب في كل دين، والذين يمثلون (طبعاً في إطار اجتهادات مناسبة ومعاصرة) الرأي الديني المقبول سواء في الإسلام أم في المسيحية بالمرجعيات المعروفة. هذه المساحة لا بد من أن يكون القانون ومؤسسات الدولة فيها مُعَزِّزة لخصوصية كل دين وكل طائفة وكل مذهب.

ب ـ الديني ـ المدني الذي يسري على الجميع بناء على توافق مجتمعي

وهذه مساحة من الأحكام الدينية (الإسلامية في هذا السياق)، والتي يتفق عليها الجميع أنها أفضل ما يمكن للصالح العام ولو كان مصدرها الشريعة الإسلامية تحديداً. من ذلك مثلاً في أغلب البلدان العربية قانون القصاص من القاتل العامد مع سبق الإصرار والترصد، الذي هو هو «حد القتل العمد» في الشريعة الإسلامية، وعلى الرغم من أنه حكم شرعي إسلامي إلا إنه قد حدث توافق مجتمعي عليه فأصبح هو القانون المعمول به على المسلم وغير المسلم.

ومن ذلك العقوبات التي يفرضها القانون على الأفعال الفاضحة أو السّكر في الطريق العام، أو الجهر بالإفطار في رمضان مثلاً، أو غير ذلك من أحكام الشريعة ولكنها مما اتفق عليه الجميع من دون غضاضة في أغلب البلدان العربية.

وهناك أيضاً القوانين التي تنظم دور العبادة والتي تتبع القواعد نفسها ولو كان فيها اختلاف بين المسلمين وغيرهم في بعض البلاد نظراً إلى اختلاف نسب السكان وتوزيعهم الديمغرافي بشكل يقتضي مراعاة الفروق، والإجازات الرسمية

في الأعياد الإسلامية والتي تكون إجازات للجميع، وكذلك هيئات المساجد والأوقاف الإسلامية وبعثات الحج الرسمية التي تدعمها الدولة من مال الشعب كله، ونحو ذلك. وهذه المساحة كلها لا بد من الرجوع فيها إلى «المشرّع» الذي يمثل الشعب وأن تُراعى فيها الحساسيات المختلفة سواء حساسية المسلمين ـ وهم أغلبية ـ أم مشاعر الأقليات ولها حق أن تُراعَى وعليها واجب أن تُراعِي.

هذا فضلاً عن المادة الدستورية العامة والمهمة والتي تجعل من الشريعة «مصدراً» أو «المصدر» للتشريع، وهي مادة مهمة توافق عليها المجتمع (أو الأغلبية الساحقة فيه) من دون إخلال بخصوصيات غير المسلمين، وهي مسألة كما قدمت تتعلق بالهوية عند الغالبية الساحقة من المسلمين لا يصح المساس بها، وهي أيضاً تعني مراعاة خصوصيات غير المسلمين.

ج ـ الديني ـ المدني الذي لا يتوافق عليه المجتمع

وهذه هي المساحة الشائكة في الطرح الإسلامي، والتي ينبغي بصراحة أن تكون لها حساسية خاصة عند الإسلاميين، نظراً إلى أن مصدر القوانين أو المؤسسات هنا هو الشريعة في هذه الحالة، ولكن التوافق المجتمعي عليها لم يحدث ولم يتم بدرجة مقبولة تسمح بأن يتحول الديني الإسلامي إلى قانون مطبَّق أو مؤسسة معينة من مؤسسات الدولة، وذلك مثل من ينادي بأن تقوم الدولة (المصرية مثلاً) على جمع جزية أو ضريبة من غير المسلمين، أو عدم السماح لغير المسلم بالاشتراك في الخدمة العسكرية أو الترشح

لرئاسة الجمهورية أو تولي القضاء، أو أن تفرض الدولة شعائر الإسلام ومظاهره الدينية الخاصة على الجميع، أو تطبق الحدود الشرعية على الجرائم المحددة لها، أو أن يلغى الربا من المعاملات البنكية ويجرّم، إلى آخره.

وهذه المساحة لا بد للطرح الإسلامي من أن يكون واعياً بخطورة فقدان التوافق المجتمعي على ما يطالب به، كما يجب على الطرح الإسلامي أن يوسّع أفق العمل في هذه المساحة ويخرج من مساحات التقنين وتشريع العقوبات إلى مساحات التربية والثقافة. فالآداب الإسلامية العامة ـ مثلاً ـ يمكن أن تتحقق في المجتمع عن طريق المؤسسات الإسلامية التربوية والثقافية وعن طريق التوعية والإعلام والمساجد، ولا يلزم بالضرورة ـ من وجهة النظر الإسلامية ـ أن تتحول هذه الآداب إلى قوانين تعاقب المخالفين. صحيح أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، ولكن سنة الرسول (ﷺ) تعلمنا أن الأصل في هذه المسائل هو سلوك الفرد وليس سلطة الدولة.

إذاً، فالنظام العام ـ كما أقترح في تلك التقسيمات ـ لا بد من أن يُبنى على المدني المتوافَق عليه على أن لا يتعارض بأي حال مع التوافق المجتمعي الذي هو أساس عملي وشرعي لا مفر منه.

وإننا إذا نظرنا إلى «إسلامية الدولة» من المنطلق الفقهي التراثي، في ما سمي بدار الإسلام، فإن هناك معانيَ معينة لو تحققت قال الفقهاء إن الأرض تكون بها دار الإسلام، وهناك معانٍ إذا لم تحقق (بصرف النظر عن الأغلبية أو

الأقلية) لا تكون الدار دار إسلام، وهذا من الأمور المعروفة في تراثنا، فقضية الأغلبية لم يقل بها أحد من العلماء، وإنما كان الكلام عن «الحكم بالإسلام» وظهور الشعائر والأمن والعدل وغير ذلك من المعايير المعنوية.

والحكم بالإسلام هو الحكم بالعدل أساساً، بالإضافة إلى بعض التفاصيل التي ذُكرت آنفاً، كقضايا الأحوال الشخصية والمواريث إلى آخره. وأما إقامة الشعائر فهي بمعنى أن يكون النظام ـ أياً كان ـ نظاماً يسمح للمسلم أن يقيم الشعائر الإسلامية كالأذان وصلاة الجمعة وصلاة العيد وبناء المساجد والذبائح والحج وقراءة القرآن، وأشكال مختلفة من الشعائر قالوا إنها إذا تحققت في المجتمع صارت الأرض دار إسلام بصرف النظر عن الأقلية والأكثرية. وأما مسألة الأمن فللإمام أبي حنيفة كلام نفيس في هذا المقام يقول فيه:

«المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر وإنما المقصود هو الأمن والخوف»[٢].

وهذا يعني أن مدار الأمر في قضية «الدولة الإسلامية» التي ينشدها الناس هو العدل والأمان، وإننا إذا أردنا أن نقيم «مجتمعاً إسلامياً» فإن هذا المجتمع لا بد من أن تتحقق فيه هذه المعاني؛ إذ إنها معانٍ ومبادئ دينية ولكنها في الوقت نفسه ومن دون تعارض معانٍ ومبادئ مدنية، ويمكن

---

(٢) نقله: علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢)، ج ٧، ص ١٣١.

أن يتفق عليها الإسلاميون مع غير المسلم ومع المسلم غير الإسلامي أيضاً.

أنا بوصفي مسلماً أؤمن بالعدل وأؤمن أنه شريعة الله سبحانه وتعالى، وغير المسلم أو من يسمي نفسه ليبرالياً ـ أكان مسلماً أم غير مسلم ـ هو مؤمن بالعدل أيضاً، على الرغم من أننا قد نختلف في بعض التفصيلات، وهذا موضوع للمناقشة قد نختلف فيها في بعض أشكال الأحكام في شريعتي عن شريعته، ولكننا نتفق على هذه المبادئ والمجتمع متوافق عليها، وهذا يمنحنا مساحة مشتركة هائلة للحركة والإصلاح وبناء المجتمع من دون أن تضيع الجهود في الشقاق والخلاف الذي لا ينفع إلا الأعداء في الداخل والخارج.

وهناك نقطة أخيرة ومهمة جداً في مسألة «الدولة المدنية»، ألا وهي مفهوم «الخدمة المدنية». في مرحلة البناء يجب أن يكون هناك فصل حاسم بين أطياف السياسة ومتغيراتها وبين ما يسمى بالخدمة المدنية، وهذه خدمة مهنية لا تقتصر على مؤسسات المجتمع المدني والخيري، ولكن الخدمة المدنية في الدول المتقدمة هي الخدمة في هيئات كثيرة تمثل العمود الفقري للدولة، منها مثلاً هيئات البحث العلمي والجامعات والهيئات القضائية بل الهيئات الفنية وكل الهيئات الأخرى المستقلة و«شبه الحكومية» التي يقوم عليها المجتمع بالأساس.

وفي الدول المتقدمة نرى أنه إذا كان هناك إشكالية

دستورية أو برلمانية ولا توجد حكومة مثلاً لعدة شهور، فإن المجتمع يُدار بشكل تلقائي ومستمر وآمن. هذا يتناقض مع الأوضاع عندنا لأن الخدمات الأساسية المدنية التي نتحدث عنها ثابتة عندهم بصرف النظر عن أداء أو حتى وجود الحكومة. هذه الخدمة المدنية تتأثر طبعاً بالسياسة على المستوى الاستراتيجي فقط - وليس الإجرائي اليومي - وإذا تغيرت الحكومة من اليمين إلى اليسار مثلاً، فالمجتمع سوف ينتقل إلى اليسار على المدى البعيد لكن ليس على الفور، ولن تتوقف حركة المجتمع والمؤسسات المدنية على أطياف الحكومة وألوانها أياً كانت.

ولقد ابتلينا بحكام متسلطين أرادوا أن يتحكموا في كل شيء فخلطوا السياسي بالمدني، حتى بات السياسي يتحكم في المجتمع المدني نفسه، بل في كل الهيئات المدنية العلمية والإعلامية والفنية والتعليمية وحتى المدرّس الذي يدرّس في روضة الأطفال وخطيب الجمعة ومدرب الرياضة ومذيع النشرة وأستاذ الجامعة كل هؤلاء كان الحاكم المستبد بجهاز أمنه هو - قهراً - الذي يعيّنهم ويرقّيهم أو يعزلهم ويعاقبهم. فإذا أردنا أن نكون مجتمعاً مدنياً متحضِّراً بالمعنى المعاصر، لا بد من أن نفصِلَ بين الحياة المدنية وبين تقلبات السياسة وأطيافها حتى يحدث الاستقرار ويطّرد التقدم.

وقد كانت للتونسيين والمصريين واليمنيين تجربة رائدة في الخدمة المدنية المستقلة عن الحكومة ألا وهي تجربة «اللجان الشعبية» وقت الثورات. فعندما غابت السلطة بُعَيدَ

الثورة التونسية، كانت هذه اللجان الشعبية هي صمام الأمان للناس ووسيلة معالجة الطوارئ والأزمات.

وعندما قامت قيادات الشرطة المصرية ـ للأسف ـ بالخيانة الوطنية التي تمثلت في سحب الأمن من الشوارع المصرية كلها، وترك الناس وجهاً لوجه مع البلطجية، كان صمام الأمان الذي حال دون انهيار المجتمع المصري هو هذه اللجان التي كوّنها الناس أيضاً بشكل تلقائي وبسيط من الشباب والرجال والفتيات لحماية بيوتهم وشوارعهم ولتنظيم المرور. ثم في ما بعد، بدأ هؤلاء الشباب بالقيام ببعض الخدمات الأمنية والاجتماعية والحقوقية الأساسية لكي تستمر حياة المواطنين في ظل شبه غياب للدولة.

وهذه اللجان كانت صمام الأمان للثورات وأحد أهم مكتسباتها، ذلك نظراً إلى أنها لم تقتصر على الخدمات فقط ولكنها أيضاً عبّرت عن آراء المواطنين التي تتعلق بحقوقهم الأساسية من دون تسييس حزبي أو أيديولوجي معين إلا نصرة حقوق الإنسان المدنية المقررة، والمساهمة في رفع مستوى العدالة الاجتماعية عن طريق ضمان الحقوق الأساسية للمواطنين، ودعم القيم المدنية كالتعاون والتكافل والسماحة والتطوع، وهي كلها قيم ومبادئ إسلامية أصلية ومقصودة من الشريعة.

(٧)

كيف يتحقق العدل في المجتمع في الرؤية الإسلامية؟

الدول المدنية المنشودة في مرحلة ما بعد الثورات تُبنى أولاً على العدالة الاجتماعية، فلا بد أولاً من أن تتحقق العدالة الاجتماعية في المجتمعات العربية بعد غياب طويل! ومقصود في الإسلام أن يتوازن الناس وأن يتعادلوا. قال تعالى: ﴿كي لا يَكونَ دُولةً بينَ الأغنياءِ مِنكُم﴾[1]، وقال: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[2]، ومثل هذا في كتاب الله تعالى كثير.

فهل معنى العدالة أن نتساوى جميعاً؟ يعني أن أتساوى مع كل الناس في ما آكل وأشرب وألبس وفي المرتّب، إلى

(١) القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية ٧.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

آخره؟ والجواب: بالطبع لا. العدالة المنشودة هنا هي المساواة في الحقوق، بمعنى أن أضمن الحق لنفسي، وأعرف أن هذا الحق لن يضيع منه شيء لأن هذه الحقوق مضمونة للجميع.

وإذا كانت العدالة في الفلسفات التشريعية تتعلق ببعض المعايير لما يسمى بـ «الحقوق الأساسية»، فيمكننا أن نتصور هذه الحقوق الأساسية في الإسلام على أنها تحقيق الحد الضروري من مقاصد الشريعة (وقد ذكرناها بالتفصيل من قبل)، وبهذا يكون مفهوم الحقوق الأساسية في الإسلام متعلِّقاً بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال، بمعنى حفظ أساسيات هذه الأشياء وأصولها على مستوى الفرد والجماعة.

فإن وجد مواطن تحت ما يسمّى بخط الفقر مثلاً فهذا ظلم يتنافى مع العدالة الاجتماعية ومع الحقوق الأساسية، بل مع مدنية المجتمع. والمجتمع لا يمكن أن يسكت على هذا الظلم، وبالتالي لا بد من أن تعمل الدولة جاهدة حتى لا يكون هناك مواطن أقل من الحد الذي يسمى بلغة الاقتصاد المعاصرة «مستوى الفقر»، وما أسماه الفقهاء قديماً بـ «حقوق الآدميين» بمعنى المأكل والملبس والمسكن الأساس وغيرها من المقاصد الضرورية.

والعِرض ـ كمثال ثان ـ من أهم الحقوق التي يجب الحفاظ عليها باسم العدالة الاجتماعية، الحفاظ عليها من الانتهاك والاعتداء، فضلاً عن التعذيب والقتل وهو ما يدخل

تحت حفظ النفس. فإذا انتُهكت أيٌّ من هذه الحقوق فهو ظلم.

وهناك أولوية لتحقيق هذه العدالة بغض النظر عن تقلّبات السياسة. فلتنشأ الأحزاب، وليدخل الجميع الانتخابات، ولكن الأهم من ذلك هو أن يركز الجميع ـ قبل الانتخابات وبعدها ـ على العدالة الاجتماعية والنهضة المدنية، وأن نركز على أن يكون المجتمع محفوظاً ومستقراً وثابتاً، ومضمونة فيه الحقوق الأساسية المادية والمعنوية للمواطن العادي، هكذا تحقق الثورات مكاسبها.

والمجتمع إذا عُرِفَت حقوقه المدنية واستقرت فلن يتمكن إنسان من الذين يمارسون السياسة عند استلامه السلطة أن يستبد ويتسلط على الناس أو يتعدى على الحقوق الأساسية، لأن هذه الحقوق تصبح خطاً أحمر في ثقافة المجتمع، وإلا فإن المجتمع يثور ويعود مرة أخرى إلى الشارع، ولا بد من أن يتربى المجتمع على هذا.

ويرتبط بالعدل أيضاً القاعدة الشرعية التي تقول: «درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح». أي إنه لا بد منطقياً من دفع الضرر قبل التفكير في جلب المنفعة، أو (التَخلّي قبل التَحلّي) بتعبير الصوفية! الإنسان المريض لا بد من أن يُشفى أولاً قبل أن يمارس الرياضة أو يعود إلى عمله، والثوب المتسخ لا بد من غسله قبل لبسه، والسيارة المعطلة لا بد من إصلاحها قبل استخدامها، وهذا الترتيب هو من السنن الإلهية والتفكير المنطقي والأولويات الطبيعية.

وعليه، فلا بد من استكمال الشوط في إعطاء الأولوية

لتطهير مجتمعات ما بعد الثورة من الفساد الذي طال عليه الأمد قبل الثورة، وهو أيضاً مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[٣]. فلا ينبغي أن تلفتنا القضايا الجانبية المفتعلة والتي يضخم من شأنها بعض المغرضين، أو حتى الأشياء المهمة ذات المدى البعيد التي يصر عليها بعض المتحمسين، عن أولوية التخلص من كل الجراثيم الخطيرة والنقاط السوداء في المجتمع على المدى القصير بعد الثورة، حتى نتمكّن من البداية الصحيحة للتغيير.

والأولوية هنا هي ما يسمى في الشريعة بـ «رد المظالم» يعني أن كل من ظُلم في هذه البلاد ظلماً بيّناً لا بد من أن نردّ له حقه، وهذه لا تحتاج إلى فرصة زمنية طويلة ولا مراحل ولا تشريعات جديدة ويمكن أن تتمّ فوراً، وهذا من الواجبات والأولويات حتى يمكن للجسد الاجتماعي والسياسي أن يتعافى بعد الثورات.

ولنبدأ بأكبر مظلمة يمكن أن يرتكبها إنسان ضد إنسان ديناً وعقلاً، ألا وهي إزهاق النفس أو القتل. لا يمكن للمجتمع التونسي أو المصري ولا المجتمعات الليبية واليمنية والسورية وغيرها ـ في المستقبل إن شاء الله ـ أن تهدأ وتستقر إلا أن ترى محاكمات عادلة نافذة لمن قتلوا الناس الأبرياء وسفكوا دماء الشباب وأضرّوا بصحة الشعب حتى المرض والموت، سواء خلال أحداث الثورات أم لعقود

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١١.

قبلها. هذا مقتضى أولوية حفظ النفس وهو الأولوية الضرورية الأولى بعد أصل الدين، كما مر. لا بد من إرساء ثقافة جديدة من تجريم القتل والأذى من دون استثناء ومن دون تبرير سياسي رخيص.

ثم بعد ذلك تأتي أولوية حفظ العقل، بمعنى أنه لا بد من محاسبة المسؤولين عن تغييب عقول الشعوب ـ سواء أكان ذلك بالمخدرات التي راجت طويلاً أم بالفساد السياسي الذي وصل إلى حد «غسيل المخ» للجماهير في قضاياهم المصيرية ـ مما يمكن أن نطلق عليه في هذا العصر «خيانة عظمى»، وذلك حتى نرسي كذلك ثقافة جديدة في هذا الشأن.

ثم بعد ذلك ـ وعلى سبيل الأولويات المقاصدية ـ تأتي أولوية حفظ المال، بمعنى محاسبة كل من سرق ونهب وارتشى وتربّح واستغل النفوذ، ولا بد من ضرب المثل والعبرة والدرس في هذه المحاسبات حتى يرتدع من بقي من المفسدين خارج القفص ولم يُكتشفوا، وحتى نرسي ثقافة جديدة تقوم على الشفافية والنزاهة ـ أو ما يسمى في مقاصد الشريعة بالوضوح ومنع الغرر ـ ونمكّن المواطن العادي من أن يقول «لا» لطالب الرشوة مؤيَّداً في ذلك بهذه الثقافة الجديدة.

الهدم في منتهى السهولة، والبناء أصعب، ولا نريد أن نبني هذه الدول المدنية الحديثة التي نتحدث عنها ولدينا من عوامل الهدم ما عندنا من القتل والفساد والسرقة. هذه كلها

عوامل هدم خطيرة يمكن أن تقضي على الإصلاح والنهضة المنشودة وتقضي على النجاح الذي حققته الثورات.

ولا بد أيضاً من أن نفرق في باب الأولويات بين التغيرات الصغيرة القصيرة المدى والتغيرات الكبيرة الطويلة المدى، فمثلاً نريد أن نمحو أمية المجتمع، وهذا مهم ولكنه تغير كبير يحتاج إلى سنوات وسنوات، وبالتالي لا بد من مراعاة سنّة أخرى مقصودة من السنن الإلهية وهي سنة التدرج، أي إمهال الوقت الكافي للإنجاز المطلوب، فمهما علت الهمم لا نستطيع أن نغير الأمية المستوطنة في بلادنا العربية في شهر أو سنة، ولكننا إذا بدأنا بتحقيق العدالة الاجتماعية وردّ المظالم وحفظ الحقوق الأساسية، فسنجد من المبادرات ومن الطاقات ما يسمح لكي نحقق الأحلام الكبيرة ونواجه التحديات الصعبة.

(٨)

ما هو الموقف الصحيح للإسلاميين من «العلمانيين» و«الليبراليين»؟

الإجابة عن هذا السؤال هي: الحوار!

لا بد من أن يحدث حوار بين الإسلاميين ومن ينسبون أنفسهم إلى العلمانية أو الليبرالية في مجتمعات ما بعد الثورات، ويبدو لي هذا الحوار في غاية الأهمية والإفادة العلمية والعملية لكلا الطرفين. بل إن هناك في رأيي أولوية لما يمكن أن نسميه الحوار الإسلامي ـ العلماني على ما يمكن أن نطلق عليه الحوار الإسلامي ـ الإسلامي. وأولوية حوار «الليبرالي» على الإسلامي لا تعني تجاهل الحوار الإسلامي الداخلي، ولكن الواقع أن الحوار الإسلامي السائد في الفترة الطويلة الماضية كان حواراً مع آخر غالباً ما كان إسلامياً أيضاً.

فيقول الإسلامي رقم (١) مثلاً: «الديمقراطية حرام».

فيرد الإسلامي رقم (٢): «لا، الديمقراطية هي نوع من الشورى وبالتالي جزء من الإسلام».

وهكذا يتحاوران ليصلا أو لا يصلان إلى قناعة مشتركة حول الديمقراطية مثلاً.

ثم يتحاوران حول دخول انتخابات مجلس الشعب، فيقول الإسلامي رقم (١): «دخول مجلس الشعب حرام لأنه لا يشرع بما أنزل الله».

فيرد رقم (٢): «يمكن تحت قبة المجلس تبليغ الصوت الإسلامي والنصيحة بتطبيق الشريعة». ويصلان أو لا يصلان إلى قناعة مشتركة.

ثم يتحاوران حول تولي المرأة القضاء، فيقول رقم (١): «إن الحديث ينص على أنه ما أفلح قوم وَلَّوا أمرهم امرأة».

ويرد رقم (٢): «أن أبا حنيفة أجاز للمرأة تولي القضاء».

وهكذا نرى أن الحوار هو بين طرفين مرجعياتهما واحدة وتصورهما عن الدولة واحد، وإن اختلفت مناهج التفكير والتفسير والفهم لبعض القضايا الفرعية.

وإذا كان الحوار هو عملية الوصول إلى أرضية مشتركة فنحن نحتاج في الحوار الإسلامي إلى محاور آخر وهو طرف في الحقيقة يختلف تماماً في مرجعيته الفكرية ولكنه

طرف مهم وجاد. هذا الطرف يقول مثلاً: «النظام الإسلامي نظام غير ديمقراطي بالأساس». فأرد عليه مثلاً قائلاً: «هناك تجاوزات تاريخية حدثت في النظم الإسلامية، ولكن الشورى والعدل والمصلحة وغيرها من المبادئ الإسلامية تقتضي حتماً شكلاً من أشكال الديمقراطية في الدولة الإسلامية بشرط أن يكون الإسلام مرجعية دستورية». ثم نصل أو لا نصل إلى قناعة مشتركة.

هو يقول: «إن الحياة المدنية لا ينبغي أن يكون فيها دين». وأنا أقول له: «لا، الحياة المدنية يمكن أن يكون فيها دين، وهذا الدين يمكن أن يثري الحياة المدنية وينميها ولا يتعارض معها». كما عرضنا في فصل سابق للعلاقة بين الديني والمدني.

ثم يقول لي: «حقوق الإنسان ليس لها علاقة بالدين، ولذا فليس لها علاقة بالإسلام». وأنا آتي له من منطلق إسلامي فأقوله له: لا، حقوق الإنسان مكفولة في الإسلام، لكن الخصوصيات الإسلامية تختلف عن الخصوصيات الثقافية في البلاد التي وضعت مواثيق حقوق الإنسان، فليس هناك حرية مطلقة في أي مكان، وإنما يقيد كل مجتمع الحريات بمجموعة من الضوابط التي تحافظ على ثقافته وهويته، وبالتالي فهم يحرمون كذا وكذا، ونحن نحرم كذا وكذا».

يقول: «أنتم لا تؤمنون بالمساواة وتمنعون المرأة

المسلمة من المساواة في الميراث مثلاً». وأنا أقول له: «هذا غير دقيق، لا يمكن أن نفهم قوانين المواريث من دون أن نفهم النفقات، فالإسلام جعل لبعض الرجال كالأب أو الزوج أو الأخ ميراثاً أعلى لأن عليه من الالتزامات والنفقات ما ليس على المرأة التي هو مسؤول عنها مالياً، وليس هذا لأفضلية الذكور على الإناث. والإسلام جعل لبعض النساء كالمرأة التي يتوفى ابنها ميراثاً أعلى من زوجها في حالات كثيرة لأن عليها التزامات ونفقات بعد أن خسرت الابن وكان مسؤولاً عنها، وليست المسألة كذلك لأفضلية الإناث على الذكور. وهكذا إذا فهمنا المواريث مع النفقات وضعنا الأمور في إطار العدل المقصود أصلاً...».

هذا الحوار مع العلماني - في رأيي - «يمدّن» الأطروحات الإسلامية بل ويسهم في تقريبها من جميع المواطنين.

والواقع أن هناك قدراً كبيراً من التفكير الجزئي والشكلي للشريعة نريد أن نتخلص منه في عملية التجديد الإسلامي المنشودة والمهمة في المرحلة القادمة، فأحياناً نفكر جزئياً في مسألة ونترك الأجزاء الأخرى المكمِّلة وبالتالي نقع في الظلم، والشريعة لم تأتِ بظلم، والشريعة عدل كلها، كما مر. فأن نقول مثلاً للزوج: «أنت لك من الحقوق كذا وكذا»، ثم لا نفرض عليه الواجبات، فهذا ظلم. وأن نقول للمرأة: «لك من الحقوق كذا وكذا» ثم لا

نفرض عليها الواجبات، فهذا ظلم أيضاً. أحياناً ننظر إلى الشريعة أو إلى النظام الإسلامي بشكل عام بشكل تجزيئي، ولا نربط النظم الجزئية التي هي متكاملة في الأصل، كنظام المسؤوليات مع نظام الحقوق، أو نظام الفرد مع نظام الجماعة، وهكذا. و«الحوار الإسلامي ـ العلماني» الذي ضربت عليه أمثلة هنا مفيد في أنه سوف ينبهنا إلى القصور في الفهم أو التطبيق ويجعلنا نفكر بجدية في الأسئلة والقضايا التي يطرحها العصر.

الحوار مع العلماني مهم كذلك في دراسة ـ والتدريب على ـ رد الشبهات والاتهامات عن الإسلام وما أكثرها في الشرق والغرب. هم يقولون مثلاً: «إن الإسلام يتعارض مع الحريات الشخصية لأنه ليس كل زواج مباح في الإسلام». فنرد قائلين: «إن كل حضارة تضع قيوداً على الزواج فمثلاً: في القوانين الأمريكية في أغلب الولايات لا يسمح أن يتزوج أولاد العم أو أولاد الخالة، هذا محرّم ومجرّم عندهم في القانون على اعتبارهم محارم، هذه مثلاً خصوصية في المجتمع الأمريكي يقابلها في المجتمع الإسلامي خصوصيات للمسلمين في بعض النقاط تختلف في التفاصيل ولكنها لا تتعارض مع مبدأ حرية الاختيار، وهو مبدأ عام يتفق عليه الجميع».

هذا الحوار بين «الإسلاميين» و«العلمانيين» سوف يبني أرضيات مشتركة محل إجماع في المجتمع، وسوف يمكّن

للهوية الإسلامية في تلك الدول المدنية المنشودة أن تتّضح وتنضج وتتبلور وأن تكون لها أبعاد مدنية ومعاصرة مهمة. لا نريد أن تكون الفكرة إسلامية تتعارض وتتناقض مع القدر المتفق عليه في المجتمع من الأفكار التي سموها المدنية فتقوّض أركان المجتمع، ولا نريد للفكرة الإسلامية أن تتقوقع على نفسها أو تحاور نفسها فقط؛ لأنها بذلك سوف تجد نفسها تعيش في زمن آخر ترسمه حدود جغرافية وثقافة ونظم حكم تختلف تماماً عن النظام العصري المدني المنشود ذي «المرجعية الإسلامية».

(٩)

هل تفرّق الشريعة بين الذنوب والجرائم؟

هناك فرق في الشريعة بين الذنب أي الإثم أو المعصية التي يرتكبها الإنسان مخالفاً لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه وما علمنا إياه رسول الله (ﷺ)، وبين الجريمة التي قد تكون ذنباً، ولكن الفرق بينها وبين الذنب أن الجريمة لها عقوبة مدنية. والرسول (ﷺ) لم يتعامل مع كل ذنب على أنه جريمة يعاقب عليها، وهذا التماهي الذي يتوهمه بعضهم بين الذنوب والجرائم ليس إسلامياً.

ولأن قواعد التشريعات المعاصرة في كل مكان قد استقرت على أنه «لا جريمة إلا بنص قانوني»، فإن العقوبة المدنية في هذا العصر معناها وجود قانون يجرم الفعل في حد ذاته ويحدد عقوبة عليه سواء من الهيئات التنفيذية مباشرة أم بعد حكم قضائي بشروط معينة.

وإذا كنا نتحدث عن استثمار مبادئ الشريعة في بناء

إنسان ما بعد الثورة فلا بد من أن نضيّق لا أن نتوسع في تحويل الذنوب إلى جرائم! وأن نفرق فرقاً واضحاً بين الذنوب بين العباد وربهم تعالى وبين الجرائم التي تقع تحت طائلة القانون. ذلك أن بعض الناس يدّعون اليوم أن التطبيق الكامل للشريعة يعني أن تتحوّل كل الذنوب إلى جرائم، وهذا مستحيل! إذا أردنا أن نعاقب الناس على ترك الصلاة في وقتها، والإفطار في رمضان، وعلى الملبس غير اللائق من وجهة نظر دينية معينة (وفي ما دون العورات المغلّظة فإن الآراء تختلف كثيراً في هذه المسألة)، وعلى النظر إلى الحرام، وعلى ما دون القذف في العرض من سباب غير لائق أو قلة أدب مع الناس... إذا أردنا أن نطبق ذلك فلن تطيقه الدولة. وهذا لعدة أسباب:

أولاً: تحويل الذنوب إلى جرائم يعاقب عليها القانون خلاف الطريقة الصحيحة والمنهج النبوي الذي علمنا إياه (ﷺ) في هذا الشأن، ألا وهو منهج التربية والتغيير. والنبي (ﷺ) كان يحاسب الصحابة أحياناً على بعض الذنوب من باب التأديب والتربية وهو ما أُطلق عليه في الفقه التعزير، ولكنها كانت حالات فردية، وتبقى الحالة العامة أن النبي (ﷺ) ربّى أصحابه كمجتمع، وغيّر المجتمع بالطريق التدريجي وبطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن يكون كل راع مسؤولاً عن رعيته: «كُلُّكُم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته: الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤول عن رعيته والمرأة راعية في بيت زوجها

ومسؤولة عن رعيتها والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته»[1]. وكل من هو راعٍ في مكان يكون مسؤولاً عن التربية والتزكية، وهذا هو الأصل.

ثانياً: ما يقتضيه تحويل الذنوب إلى جرائم من قوة حكومية ومباحث جنائية وشرطة تنفيذية تتابع ذلك وتنفذه، وهذا يقتضي حجماً كبيراً جداً للحكومة في البلاد ذات الملايين، ويقتضي حجماً كبيراً للمباحث الجنائية، ويقتضي كذلك مجهوداً مضاعفاً حتى يستطيع الجهاز الحكومي أن يحقق العدل وأن يتابع كل هذه الذنوب التي حولت إلى جرائم وأن يحاسب عليها، وهذا مستحيل أيضاً نظراً إلى أن الوضع الحالي نفسه فيه صعوبات بالغة وتحديات أمام المباحث الجنائية التي تتابع الجريمة على نطاقها الحالي التي هي عليه، فما بالك لو اتسع نطاق الجريمة لكي يستوعب الذنوب والآثام على اختلاف أنواعها وأشكالها؟

ثالثاً: تحويل الذنوب الشرعية إلى جرائم ينتج إشكاليات عملية حقيقية، وهي تتعلق بالتطبيق، مثلاً: إشكالية تعريف المسلم من غير المسلم! المسلم شريعته تقتضي أن يصلي الصلاة في وقتها ولكن غير المسلم لا تقتضي شريعته شيئاً من ذلك، وبالتالي فكيف يمكن أن نطبق هذا القانون من دون أن نتعسف مع غير المسلم؟ (كما يحدث في بعض

---

(١) **صحيح البخاري**، الحديث ٨٥٣، من حديث ابن عمر.

البلاد التي تفعل ذلك ويسيء ذلك إلى صورة الإسلام أيما إساءة!) هل يجب أن يحمل الناس بطاقات وهويات دينية وأن يُظهر الإنسان دائماً هويته الدينية على بطاقة حتى يحاسب أو لا يحاسب على ترك الصلاة؟ هذا مستحيل وغير ممكن وغير واقعي في هذا الزمان خاصة في بلاد الملايين من المواطنين!

نعم هناك في الشريعة ما يسمى بالتعزير وهو العقوبة التي يفرضها «الحاكم» (أو في هذا العصر: تفرضها «الأمة» كما أسلفنا) على ذنب ما، ولكن التعزير الشرعي ينبغي أن لا يطبَّق إلا بشروط ثلاثة:

١ ـ لا بد من أن يكون الذنب مما يقدّر أنه يعرّض المصلحة العامة للأمة للخطر، وأن يحدث التوافق المجتمعي المطلوب على هذا التقدير، وإلا فسوف يحدث عدم التوافق في المجتمع على القانون وتحدث القلاقل. مثلاً الفعل الفاضح في الطريق العام أي أن يكشف الإنسان عن عورة مغلظة لا يختلف الإنسان العربي المسلم وغير المسلم على تنافيها مع الأدب والتقاليد وعلى ضرر هذا الفعل في الطريق العام، هنا يمكن للقانون أن يعاقب على ذلك كما يعاقب على الإهمال في العمل أو الفساد الإداري باستغلال النفوذ أو التربح، هذه ذنوب وآثام نهى عنها الله سبحانه وتعالى وينبغي أن يعاقب عليها القانون أيضاً لأنها تضر بالمصلحة العامة للمجتمع.

أما دون ذلك من الذنوب بين العبد وربه فلا بد في

تغييرها من مناهج تعليمية وتربوية وثقافية، أي لا بد من إصلاح التعليم والإعلام وهذا هو الحل وليس الحل هنا أمنياً ولا قانونياً، هذه كانت طريقة النظم المخلوعة ولا يصح أن تستمر. أحياناً يتصور بعضهم أن التقنين هو الحل لكل شيء على الرغم من أن التقنين والتجريم والعقوبة هو آخر الدواء.

٢ ـ لا يمكن أن يكون التعزير أكبر من الحد، وهو الشرط المعروف في الفقه الإسلامي إلا من بعض الآراء الشاذة، ولكن الذي يحدث في بعض الدول التي تنتسب إلى الإسلام وتدّعي تطبيق الشريعة في محاكمها، نجد أن الناس تجلد آلاف الجلدات من أجل ذنب هو أصغر من الذنب الذي حدّه ثمانين أو مئة جلدة! فإذا زنا الرجل ورآه أربعة شهود وانتفت الشبهات وانطبقت الشروط فالحد هو مئة جلدة، ولكنّه إن ضبط في جريمة سمّوها ـ للعجب ـ «شبهة زنا» جُلد ألف جلدة! ما هذا؟ كيف تجلد ظهور الناس بالشبهة والرسول (ﷺ) قد قال: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»؟ وإذا درأنا الحدود بالشبهات فما بالنا بالتعزير؟ هذا والله من الخلل في تطبيق شرع الله سبحانه وتعالى ومن اتباع أهواء بعض الساسة.

٣ ـ أن يكون الذي يقرر التعزير أو العقوبة هي الأمة وليس «الحاكم» بالمعنى التنفيذي، فالفقه في هذه المسألة ينبغي أن يتغير حتى لا يسمح لكائن من كان في هذا العصر أن يكون له سلطان من نفسه ومن دون قانون محدد أن يجلد

ظهور الناس ويأخذ أموالهم من دون أن يمر ذلك القانون على المشرّع المنتخَب أو السلطة التشريعية ـ أياً كانت ـ حتى تشرع هذه العقوبة وتعلم الناس بها، عند ذلك يمكن للعقوبة أن تنفذ.

وينبغي للحاكم أن يقتصر دوره على وضع السياسات وعلى تنفيذها، وينبغي له أن لا يعزّز أحداً من عنديّاته. لقد ذاقت الشعوب الإسلامية الأمرّين من الحكام المستبدين باسم الشريعة أحياناً والشريعة من الاستبداد براء، وآن لهذا الأمر أن ينتهي.

(١٠)

ماذا عن تطبيق الحدود الذي ينادي به بعضهم؟

وكما إن هناك فرقاً معتبراً بين ما هو ذنب وما هو جريمة، فهناك فرق معتبر كذلك بين ما هو شرع وما هو قانون. الشرع ـ كما في مسألة الحدود ـ مصادره معروفة، والاختلافات والاجتهادات فيه معروفة، وقد يتفق العلماء أو يختلفون على سلامة تطبيق بعض هذه العقوبات أو كلها اليوم. ولكنّ تحويل أحكام شرعية كأحكام الحدود إلى قوانين يُعمل بها خاصة في البلاد التي لم تعرف ذلك من قبل هي مسألة أخرى، ويتوقف على الآليات الدستورية والتشريعية التي تسمح بولادة هذا القانون، وتتوقف ـ وهو الأهم ـ على توافق مجتمعي ساحق على ذلك، وهو ما لا يفترضه أحد في هذه المسألة اليوم.

والحد في اللغة هو الفاصل بين شيئين وهو أقصى المدى، يقال حدّ المدينة أو سور المدينة أي: أقصاها، وكذلك هي الحدود الشرعية، فهي أقصى المدى في العقوبات الجنائية الإسلامية وليست هي كل ما هو متاح

لها، أي إنها ـ بالتعبير المعاصر ـ عقوبات استثنائية في حالات طارئة خاصة وليست جرائم عادية.

والحد في الشريعة لا بد من أن يكون منصوصاً عليه بنصوص صريحة قطعية، ولا بد من أن يكون مقدّراً أي أن تكون العقوبة مقدَّرة وواضحة في أرقام وأشكال واضحة، وإلا فإن العقوبة تصبح تعزيراً ـ كما ذكر من قبل ـ فمثلاً قضية الخمر أو عقوبة شرب الخمر في الإسلام هي تعزير وليست حداً كما يسميه بعضهم خطأً، ذلك لأن العقوبة المنصوصة على الخمر ليست قطعية وليست مقدرة، والنبي (ﷺ) طبّق عقوبات مختلفة على شرب الخمر ـ أو بتعبير أدق على السّكر في العلن ـ وهي بالتالي ـ شرعاً ـ متروكة إلى المشرّع والمجتهد المعاصريْن.

والحدود في الشريعة هي على جرائم محدَّدَة معروفة، وهي كالآتي:

١ ـ **السرقة**: قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ﴾[1].

٢ ـ **الزنا**: قال تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَّحِيما﴾[2]. وقال أيضاً: ﴿وَاللاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٦.

يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[٣]. وقال كذلك في الجريمة نفسها: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾**[٤].

٣ ـ **الحَرَابة**: أي الإفساد في الأرض وقطع الطريق: **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾**[٥].

٤ ـ **القتل والجروح**: وهو على أنواع: القتل العمد والقتل شبه العمد والقتل الخطأ والجروح العمد والجروح الخطأ، وهناك أنواع وأشكال مختلفة ومعروفة في الشريعة، من ذلك مثلاً القصاص في القتل بمعنى النفس بالنفس، قال تعالى: **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾**[٦]. وقال تعالى: **﴿وَلَكُمْ**

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٥.

(٤) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٢.

(٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣٣.

(٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[7].

٥ ـ **القذف**: وهو التشهير عن طريق الرمي بالزنا، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾[8].

وهناك ما يسمى «حد الردة»، وهو القتل عقوبة على من يغير دينه من الإسلام إلى غيره، وقد ألحقها كثير من العلماء بالحدود المقدرة وهي ليست كذلك[9]! ويأتي لاحقاً مزيد من الحديث عن ذلك الموضوع.

هناك سؤالان مهمان هنا:

١ ـ هل نطبق الحدود في دولة «مدنية»؟

٢ ـ إذا كان بعض الإسلاميين ينادون بتطبيق الحدود في مصر اليوم، فما هي الدراسات والاجتهادات اللازمة قبل التطبيق في هذا العصر؟

الإجابة عن السؤال الأول: هل نطبق الحدود في دولة مدنية؟ هي: لا، إلا بشروط هذه الدولة المدنية نفسها. وهذا يعني أنها تمر كغيرها من العقوبات على القنوات المشروعة ثم لا بد من أن يتفق عليها الناس على أوسع نطاق وليس

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٤.

(٩) انظر كتابين مهمين صدرا مؤخراً في هذا الموضوع: طه العلواني، **لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣)، ويوسف القرضاوي، **جريمة الردة وعقوبة المرتد**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥).

فقط على نطاق الهيئة التشريعية، فإذا اتفق الناس صار تشريعاً كبقية التشريعات.

ثم إن الشرط الأول الذي تشترطه الدولة المدنية في العقوبات المقننة هو التسوية بين المواطنين! فإن اتفق الناس فبها، وإن لم يتفقوا ـ خاصة في المجتمعات المتعددة الديانات ـ فهذا يطرح إشكالية حقيقية أن يعاقب غير المسلمين على ذنوب ليست ذنوباً في شريعتهم. وإذا اقترح مقترح آخر أن يطبق الحد على المسلمين فقط فهذه أيضاً فيها إشكاليات، أهمها أنه سوف يتنافى مع التسويتين القضائية والقانونية بين المواطنين وهو أساس بُنيت عليه الدولةُ في نظامها الحالي وليس مجرد مذهب قانوني.

والإجراءات الواقعية تتطلب كذلك أن يقيس المشرع القانوني إجماع الناس على هذا التطبيق بطرحه في استفتاء عام، وهذا أيضاً مستبعد تماماً في المجتمعات المتعددة الديانات، فمن المستبعد ـ عملياً ـ أن يحدث توافق على أي من هذه الحدود ـ إلا حد القتل العمد ـ في الدولة المصرية المعاصرة مثلاً، وذلك نظراً إلى سوء تطبيق وسوء الاستغلال السياسي لهذه العقوبات سياسياً كما رآها الجميع في البلاد القليلة التي أخذت بها في قوانينها.

وهذا لا يغير من الشريعة الإسلامية نفسها في شيء، ولكنْ هناك فارق كما ذكرنا بين الشريعة والقانون أي بين ما هو شرع لله سبحانه وتعالى، وبين ما يمكن أن نحوّله من هذا الشرع إلى قوانين تطبق في الواقع المعاصر كما هي.

أما جواب السؤال الثاني عن الدراسات والاجتهادات اللازمة قبل التطبيق في هذا العصر فهو الآتي: لا بد قبل المطالبة أصلاً في تطبيق الحدود في عصرنا من دراسة للاجتهادات الجديدة في التطبيق، والاجتهاد في الشرع على أي حال فرض من الفروض لا يصح التخلّف عنه في أي عصر.

أول هذه الاجتهادات القديمة الجديدة هو سقوط الحد بتوبة الجاني، وهو الذي يحقق المقصود من الحد أصلاً وهو الردع والكف ومكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع، ويعطي في الوقت نفسه فرصاً للإصلاح والترشيد. ومن المعلوم أن هناك شقين أو حقين في كل جريمة من هذه الجرائم، أولهما حق البشر، وفي هذا الحق لا بد من أن تعود الحقوق إلى أصحابها. فالسرقة مثلاً لا بد فيها من أن تعود الأشياء المسروقة إلى أصحابها، والحق الثاني وهو حق الله سبحانه وتعالى أي الذنب بين العبد وربه.

وإذا كان الله تعالى يقول عن المحاربين: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. إلا الّذِين تَابُوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾[10] فَلَم يختلف عالمان في هذه الآية على

(١٠) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآيتان ٣٣ ـ ٣٤.

أن حد الحرابة يسقط بالتوبة كما تنص الآية صراحة. ولكنني أعجب أن العلماء اختلفوا في مسألة أن تقاس هذه التوبة من حد الحرابة على التوبة في غيرها من الحدود على الرغم من أنها عقوبات أخف على جرائم أخف[١١]! وإذا كان الله عز وجل يقبل توبة التائب ويرفع الحد في حد الحرابة وهو يتعلق بأعظم الجرائم، فهل نقبل توبة التائب في حدود أخرى؟ والإجابة المناسبة لهذا العصر والاجتهاد الأولى بالمقصود من مسألة الحدود أصلاً هو: نعم! هذه التوبة إذا ثبتت وأيدتها القرائن فلا بد من أن نقبلها ـ كقاعدة عامة طبعاً ـ وهذا بعد عودة الحقوق إلى أصحابها على أي حال.

ورأي الدكتور توفيق الشاوي رأي مؤيد لهذا الاتجاه، كتب ـ رحمه الله ـ يقول:

«من الواضح أن التشجيع على التوبة من أهم ما عنيت به السنة النبوية، حتى إنها وصلت إلى تقديم النصح للمتهم المعترف بالعدول عن اعترافه والتراجع عنه ليكون ذلك دليلاً على توبته. وهذا التوسع في التوبة يتجاهله كثيرون... [مع أن] ذلك أنجع في مكافحة الجريمة وإصلاح الجاني والمجتمع من فرض العقوبة المقررة. إن إعلان المتهم التوبة وجدّيته فيها يعد من الشبهات التي يجب على القاضي أن يجعلها سبباً لمنع توقيع العقوبة القصوى حداً أو

---

(١١) انظر عرضاً لآراء المذاهب المختلفة في: عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي**، ط ١٠ (القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، فصل مسقطات الحد.

قصاصاً... والتوبة لا تعفي من أداء الحقوق المدنية... وفترة الاختبار (Probation) يجب عدّها من وسائل تشجيع المتهمين على التوبة، ولذلك فهي تتفق تماماً مع مقاصد شريعتنا وأصولها...»[(١٢)].

وللأستاذ الدكتور محمد سليم العوا رأي مؤيد لقبول التوبة في الحدود، فقد كتب يقول:

«حجج القائلين بسقوط الحدود بالتوبة ـ أو إعفاء التائب من العقوبة ـ أرجح من حجج القائلين بالرأي الآخر... ولا يعترض على هذا الرأي بأنه يفتح الباب لعدم العقاب على الجرائم بادعاء كل جان توبته مما اقترفت يداه، لأننا حين نقول باعتبار التوبة عذراً معفياً من العقاب لا نقول بمنع القاضي من وزن هذه التوبة بميزان الواقع، ولا نحول بينه وبين تقديرها ـ من حيث الصحة أو الادعاء...»[(١٣)].

والاجتهاد الثاني المهم هو الاجتهاد المعاصر في تنزيل قاعدة «درء الحدود بالشبهات» في الواقع المعاصر. فإننا لا نستطيع أن نقترح تطبيق حد السرقة مثلاً والمجتمع مليء بالشبهات «الشرعية» التي تحول دون أن يكون هذا التطبيق عادلاً وأن يكون إسلامياً. فالبلاد العربية التي قامت فيها

---

(١٢) انظر رأي الدكتور توفيق الشاوي في: توفيق الشاوي، **الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، فصل الشروع والاشتراك والتوبة.

(١٣) انظر رأي الدكتور العوا في: محمد سليم العوا، **في أصول النظام الجنائي الإسلامي** ([القاهرة]: دار نهضة مصر، ٢٠٠٦).

الثورات هي بلاد ـ للأسف ـ تفشى فيها الجوع والفقر والمرض والجهل، وليس من الإسلام في شيء أن نعاقب الناس في مثل هذه الظروف، وهذه شبهة عامة تحتم علينا أن نعلّق هذا الحد مثلاً إلى حين، ولو وافق الناس على تطبيقه[١٤].

وقبل المناداة بإقامة حد السرقة لا بد ـ شرعاً ـ من تحسين مستوى المعيشة بشكل عام والحد من مشاكل الفقر والجوع والحاجة الشديدة، ومن المعروف أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قد «علّق حدّ السرقة عام المجاعة»[١٥].

ولا بد كذلك ـ شرعاً ـ قبل المناداة بتطبيق حد الزنا أن نعلّم الناس ونفهمهم، فعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أيضاً قد «رد الحدّ عن الأعجمية التي لا تفقه»[١٦] كما يروي التاريخ. فينبغي أن نراعي ندرة «الفقه» والفهم والوعي في مجتمعاتنا، وأن لا ننادي بهذا الحد قبل أن نوفر العلم للناس بما يحل وما يحرم وقبل أن نوفر الظروف التي بها يتزوج الشباب ويتحصنون.

هناك أمران أخيران في قضية الاجتهاد المعاصر في الحدود يتعلقان بقضية الرجم وقضية الردة.

---

(١٤) أؤيد رأي أخي الدكتور طارق رمضان في هذا. انظر: Tariq Ramadan, «Stop in the Name of Humanity,» *Globe and Mail*, 30/3/2005.

(١٥) انظر: محمد البلتاجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته** (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢)، ص ١٩٠.

(١٦) المصدر نفسه.

أما عقوبة الرجم، فإن أغلب العلماء على مشروعية الرجم للزاني المحصن أي المتزوج، ولكن هناك رأي مفاده أن الرجم هو من شريعة اليهود التي نسخها الإسلام وليس من شريعة الإسلام، وهناك رأي آخر يراه تعزيراً يعود للحاكم وليس هو الأصل. وهما رأيان اجتهاديان جديران بالاعتبار ذكرهما الشيخ يوسف القرضاوي وغيره، كتب القرضاوي يقول (وأنقله هنا للفائدة):

«في هذه الندوة (في ليبيا عام ١٩٧٢م) فجر الشيخ أبو زهرة قنبلة فقهية، هيجت عليه أعضاء المؤتمر، حينما فاجأهم برأيه الجديد. وقصة ذلك: أن الشيخ ـ رحمه الله ـ وقف في المؤتمر، وقال: إني كتمت رأياً فقهيّاً في نفسي من عشرين سنة، وكنت قد بحت به للدكتور عبد العزيز عامر، واستشهد به قائلاً: أليس كذلك يا دكتور عبد العزيز؟ قال: بلى. وآن لي أن أبوح بما كتمته قبل أن ألقى الله تعالى ويسألني: لماذا كتمت ما لديك من علم ولم تبيِّنْه للناس؟ هذا الرأي يتعلّق بقضية «الرجم» للمحصن في حد الزنى، فرأيي أن الرجم كان شريعة يهودية، أقرها الرسول في أول الأمر، ثم نسخت بحد الجلد في سورة النور. قال الشيخ: ولي على ذلك أدلة ثلاثة: **الأول**: أن الله تعالى قال: ﴿**فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ**﴾(١٧)، والرجم عقوبة لا تتنصف، فثبت أن العذاب

(١٧) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٢٥.

في الآية هو المذكور في سورة النور: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[18]. **الثاني**: ما رواه البخاري في جامعه الصحيح عن عبد الله بن أوفى أنه سئل عن الرجم: هل كان بعد سورة النور أم قبلها؟ فقال: لا أدري. فمن المحتمل جداً أن تكون عقوبة الرجم قبل نزول آية النور التي نسختها. **الثالث**: أن الحديث الذي اعتمدوا عليه، وقالوا: إنه كان قرآناً ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه أمراً لا يقره العقل، لماذا تنسخ التلاوة والحكم باق؟ وما قيل: إنه كان في صحيفته فجاءت الداجن وأكلتها لا يقبله منطق. وما إن انتهى الشيخ من كلامه حتى ثار عليه أغلب الحضور، وقام من قام منهم، وردّ عليه بما هو مذكور في كتب الفقه حول هذه الأدلة، ولكن الشيخ ثبت على رأيه. وقد لقيته بعد انفضاض الجلسة، وقلت له: يا مولانا، عندي رأي قريب من رأيك، ولكنه أدنى إلى القبول منه. قال: وما هو؟ قلت: جاء في الحديث الصحيح: «البكر بالبكر: جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب: جلد مائة، ورجم بالحجارة». قال: وماذا تأخذ من هذا الحديث؟ قلت: تعلم فضيلتك أن الحنفية قالوا في الشطر الأول من الحديث: الحد هو الجلد، أما التغريب أو النفي، فهو سياسة وتعزير، موكول إلى رأي الإمام، ولكنه ليس لازماً في كل حال... ولكن الشيخ لم يوافق على رأيي هذا، وقال لي: يا يوسف، هل

---

(١٨) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٢.

معقول أن محمداً بن عبد الله الرحمة المهداة يرمي الناس بالحجارة حتى الموت؟ هذه شريعة يهودية... وقلت في نفسي: كم من آراء واجتهادات جديدة وجريئة تبقى حبيسة في صدور أصحابها، حتى تموت معهم، ولم يسمع بها أحد، ولم ينقلها أحد عنهم!»[19].

وللأستاذ الشيخ عصام تليمة بحث واف في هذه القضية، ذكر فيه:

«هناك من قال بأن الرجم تعزير مفوَّض إلى الحاكم حيث ما يرى من المصلحة، فمنهم من قال ذلك مفصِّلاً قوله وأدلته، وشارحاً وجهة نظره، ذاكراً ما استدلّ به من أدلة، ومن هؤلاء: عبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، ومحمد البنا، ومصطفى الزرقا، ويوسف القرضاوي، ومحمد سعاد جلال. ومنهم من قال برأيهم نفسه، لكنه نقل عنه نقلاً من دون نقل لأدلته، إما لأنه قال رأيه شفهياً، وأسرّ به إلى أحد تلامذته، أو في جلسة لم تدوّن وقائع النقاش فيها، ومن هؤلاء: الشيخ محمود شلتوت، والشيخ علي الخفيف، والشيخ علي حسب الله»[20].

والأمر الثاني هنا هو قضية الردة وهي عقوبة في الحقيقة أسيء استغلالها لتصفية حسابات سياسية قديماً وحديثاً، ولا بد

---

(١٩) انظر مذكرات الشيخ القرضاوي: «ابن القرية والكتّاب،» على الموقع: <http://www.qaradawi.net>.

(٢٠) نسخة إلكترونية من الباحث. انظر: <http://www.leadersta.com>.

فيها من أن نفرق بين المرتدّ في نفسه فقط الذي يرى أن يغير دينه وهو كفر له جزاؤه من الله تعالى في الآخرة، ولكنه في الوقت نفسه يدخل تحت عموم قوله تعالى: **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾**[21] وبين الذي يجمع مع ذلك جرائم أخرى كازدراء الأديان أو القتل أو الحرب على الإسلام أو التشهير بالمسلمين، وعندها لا بد من أن يحاسَب هذا الإنسان لأنه يجمع مع ردته جرائم أخرى، وليست الردة جريمةً مدنية في حد ذاتها، وهذا أيضاً اجتهاد معاصر مهم من أفضل ما كُتب فيه، في رأيي، كتاب الشيخ طه جابر العلواني؛ إذ كتب يقول:

«تناولت فيه الأحاديث والآثار والسنن القوليَّة ذات العلاقة بالموضوع، وقد حاولت دراستها ومناقشتها لبيان أنّ عدم وجود حدٍّ شرعيّ للردّة لم يرد ما يعارضه من السنّة القوليّة ـ أيضاً ـ إضافة إلى ما كنّا قد أثبتناه من عدم وجود حدٍّ في السنّة الفعليَّة وبذلك تتضافر الأدلة ـ كلّها ـ على نفي الدليل على وجود حدٍّ شرعيّ منصوص عليه لجريمة تغيُّر الاعتقاد الدينيّ أو تغيُّر التديُّن من غير انضمام أيّ فعل جرميّ آخر إليه. فلا وجود لهذا الحدّ في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحد لأحكام الشريعة... ولم نجد واقعة واحدة من وقائع عصر النبوّة تشير إلى ما يمكن أن يقوم دليلاً على قيام رسول الله (ﷺ) بتطبيق عقوبة دنيويّة ضدّ من يغيّرون

---

(٢١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦. ونفي النفي معنى أقوى من الإثبات، أي أن تعبير نفي الإكراه في الدين أقوى من تعبير الحرية الدينية.

دينهم، مع ثبوت ردّة عناصر كثيرة عن الإسلام في عهده (ﷺ) ومعرفة رسول الله (ﷺ) بهم... وقد تبيّن أن الفقهاء كانوا يعالجون جريمة غير التي نعالجها؛ إذ كانوا يناقشون جريمة مركّبة اختلط فيها السياسيّ والقانونيّ والاجتماعيّ، بحيث كان تغيير المرتدّ دينه أو تديّنه نتيجةً طبيعيّة لتغيير موقفه من الأمّة والجماعة والمجتمع والقيادة السياسيّة والنظم التي تتبنّاها الجماعة، وتغيير الانتماء والولاء تغييراً تامّاً. كذلك ناقشنا دعوى الإجماع وثبت لنا وأثبتنا أنّه لم يكن هناك إجماع على وجود حدٍّ أو عقوبة شرعيّة ثابتة بالقرآن مبيَّنة بالسنّة للردّة بالمفهوم الذي أوضحنا. وبذلك ثبت أن الإنسان ـ في الإسلام ـ يملك حريّة اختيار الدين الذي يتديّن لله به وهي حريّة ذاتيّة ائتمنه الله ـ تعالى ـ عليها؛ ولذلك كانت هذه الحريّة مناط المسئوليّة الإنسانيّة، فالمُكرَه خارج من دائرة التكليف لا يحمل مسئوليّة ما يُكرَه عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحين تنتقص حريّته في الاختيار تنقص مسئوليّاته بقدر ما ينقص من حريّته»[٢٢].

وأخيراً، لا بد في الاجتهاد المعاصر من اعتبار التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية أياً كانت وفي أي مجتمع كان. فتطبيق الأحكام الكبرى في مجتمع النبي (ﷺ) كان متدرجاً. فقد نزلت حرمة الخمر على مراحل، ونزل تحريم الربا على

---

(٢٢) انظر موقع الشيخ طه جابر العلواني: <http://www.alwani.net/books.php>.

مراحل، وهذه سنة النبي (ﷺ) في تطبيق الأحكام الكبرى ونقل المجتمع من حالة إلى حالة ومن طور إلى طور، فلا بد إذاً من التدرج في التطبيق إن أمكن على أي حال.

ولا يملك عالم أن يغير شريعة الله سبحانه وتعالى، ولكن ينبغي ترشيد الدعوات التي لا تراعي طبيعة الدولة المدنية المعاصرة من جانب، ولا تأخذ الاجتهادات المعاصرة بعين الاعتبار من جانب آخر، لأن هذا يؤدي إلى نتائج عكسية ليست هي المقصودة من التشريع.

(١١)

ماذا عن الجزية التي ينادي بها بعضهم؟

هناك إشكاليتان حقيقيتان في الطرح الذي يطرحه بعض الإسلاميين والعدد الأكبر من أتباعهم وهو: أخذ «الجزية» من غير المسلمين في الدول ذات الأغلبيات المسلمة، ومنع غير المسلمين من الخدمة العسكرية في بلادهم.

الإشكالية الأولى أن هذا الطرح يفترض أن الدول العربية المعاصرة دولاً «إسلامية» بالمعنى التاريخي للكلمة، وليس بالمعنى المعاصر الذي يختلط فيه الديني بالمدني، كما قدّمنا. و«الدولة الإسلامية» بالمعنى التاريخي تقتضي اختلافاً في الأحكام العامة بين المسلمين وغيرهم في ما يختص بالحقوق والواجبات تجاه الدولة، وبالتالي فالمسلمون يدفعون الزكاة للدولة، وغيرهم يدفعون الجزية في مقابل حمايتهم في دار الإسلام.

ولكن هذه الفرضية غير دقيقة لأن طبيعة الدول العربية

المعاصرة ليست «إسلامية» بالمعنى التاريخي للكلمة، وإنما هي دول اتفق على كونها «إسلامية» بمعنى معاصر يقوم على أن أغلبِ السكان مسلمون وأن الشريعة هي المصدر التشريعي الرئيس أو أن «دين الدولة الإسلام»، ولكن هذه الدول كلها قامت أيضاً حسب دستورها على المواطنة أو المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين (في غير الشعائر الدينية الخاصة بكل دين).

وإذا رفض ناس هذا الكلام وأصروا على أن مصر مثلاً «دولة إسلامية» بالمعنى التاريخي لهذا المصطلح والذي يقتضي التفريق بين المواطنين في حقوق المواطنة، فليقم من يريد بثورة جديدة على أسس إسلامية مختلفة حتى تقوم دولة إسلامية لها دستور مختلف للدولة ولعلاقة المواطن بها، وطبيعة مختلفة تماماً ولكنّ الثورة المصرية التي قامت في ٢٥ من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١م وأنتجت المرحلة الحالية، لم تستهدف تلك الدولة الإسلامية بالمعنى التاريخي ولم تنادِ بها، ولم يدّعِ أحد ممن قام بهذه الثورة ـ من الإسلاميين فضلاً عن غيرهم ـ أنه يستهدف تغيير نظام الدولة إلى دولة إسلامية بالمعنى التاريخي الذي يقتضي اختلافاً في الأحكام العامة بين المسلمين وغيرهم في ما يختص بالحقوق والواجبات. وإلا فإن هذه مسألة أخرى لم يكن ليتفق عليها الشعب المصري كما اتفق على الثورة في ٢٥ كانون الثاني/ يناير، ولم تكن والله أعلم لتنجح في إسقاط الرئيس تحت ضغطه الشعبي.

الإشكالية الثانية: هذا الطرح الذي ينادي بأخذ الجزية

من غير المسلمين قد بني على تصور خطأ أن الجزية وتوابعها أجزاء لازمة من الشريعة الإسلامية لا بد للمسلمين في كل زمان ومكان من أن يطبقوها. صحيح أن الله عز وجل قد قال في كتابه الكريم: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[1]، لكن هذه الآية تدلّ على حكم سياسي من الوسائل المتغيرة وليس على حكم ديني من المقاصد التي لا تقبل التغيير. وهذه الآية ـ كما مرّ من قبل ـ هي كمثل قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[2]، وهي الآية التي تدلّ على أحكام الغنائم، ولا يختلف عالمان أن تطبيقها قد تغير في هذا العصر الذي تُبنى فيه الجيوش على نظام آخر، وكمثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاء إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[3]، وهو ما يتعلّق بأحكام للعبيد وملك اليمين مما لا يختلف عالم أنّه تغيّر في هذا العصر. . . وهكذا.

وهذه الأحكام ـ سواء الغنائم أم الجزية أم استعباد الأسرى وما إلى ذلك ـ هذه كلها ليست من الطبيعة اللازمة للإسلام وليست من الأحكام الثابتة التي ينبغي أن يلتزم بها

---

(١) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤١.

(٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٤.

المسلمون في كل زمان ومكان، ولكنها أحكام تاريخية خضعت للسياسة في ذلك الوقت وتخضع اليوم للسياسة أيضاً، وتخضع للجغرافيا والتاريخ كذلك. بل إن الإسلام يقصد إلى أن الحرية والمساواة والسلام، ومخالفة هذه القيم في ظروف تقتضي ذلك هو الاستثناء وليس الأصل.

أما الجزية فهي ـ تاريخياً ـ كانت تدفع من غير المسلمين إلى الدولة كما تدفع الزكاة من المسلمين إلى الدولة، وكانت الدولة كما تجمع الزكاة من المسلمين تجمع الجزية من غير المسلمين، وهو عدل وقسط، بل كانت الجزية دائماً أقل قيمة من الزكاة إذا حسبناها في أشكالها المختلفة على مدار التاريخ. وإذاً، كان حكماً شرعياً المقصود منه أن يحقق نوعاً من العدل في جمع الدولة لهذه المبالغ من رعاياها من المسلمين وغير المسلمين وصرفها في مصارفها. أما اليوم فقد تغيّرت الصورة ولا تُدفع للدولة لا الزكاة ولا الجزية.

وهناك مسألة اجتهادية أخرى وهي قضية الخدمة العسكرية؛ لأن الخدمة العسكرية كان غير المسلمين يعفون منها تاريخياً لأنهم يدفعون الجزية في مقابل الحماية حين كانت الحروب تقوم وتنتهي باسم الدين. إذاً، كان من العدل أن لا يشترك غير المسلم في قتال بني ملته أو بني دينه. أما اليوم فالوضع مختلف تماماً والحروب حروب وطنية يقاتل فيها الجنود كلٌّ حسب نيته: منهم من يقاتل في سبيل الله ومنهم من يقاتل في سبيل الوطن والدفاع عن الأهل فقط،

وبالتالي فالأمر مفتوح أن تكون الخدمة اختياراً أو إجباراً حسب ما يرى المشرِّع للمسلم وغير المسلم على حد سواء، ولا ينبغي أن يجبَر أحد على خوض حرب تتعارض مع معتقداته أياً كانت، ولا ينبغي أن يمنع من كان مواطناً وطنياً ويحب بلده من أن يدافع عنها.

طبعاً هناك قضايا جزئية استثنائية وهناك أفراد ـ سواء من المسلمين أم من غيرهم ـ يدخلون الجيش بنيّات غير سليمة ويستهدفون القيام بأعمال تخرج عن القانون وعن الإجماع الوطني، وفي هذه الحالة لا بد من أن يعزل هؤلاء الأفراد عن الجيش سواء أكانوا من المسلمين أم من غير المسلمين. أما في ما عدا ذلك فالأصل أن يكون المواطن جزءاً من جيش بلده إن أراد ذلك وكان أهلاً له.

ويلحق بهذه القضية مسألة تولي غير المسلم للرئاسة وهي أولاً مسألة اجتهادية وكل نص يستخدمه مؤيد أو معارض هو نص مؤول تأويلاً بعيداً لسبب بسيط، وهو أنه ليس هناك دولة من الدول الحالية تعتبر نفسها «دولة الخلافة» التي تحدّث عنها العلماء في «شروط الخليفة»، والرئيس ليس هو الخليفة ولا الإمام الأعظم، ولا يقول بذلك أحد بدليل معقول!.

وعلى أي حال فمسألة تولي قبطي مثلاً رئاسة الدولة المصرية أو يهودي حكم الدولة المغربية مسألة نظرية بكل المقاييس الواقعية ولن يحدث هذا الاحتمال أن ينتخب

المصريون قبطياً ولا المغاربة يهودياً نظراً إلى اعتبارات ثقافية وسياسية بالأساس، وليست بالضرورة دينية. ولكن وجود هذا الاحتمال ـ نظرياً ـ ووجود المساواة في القانون أمر مهم لأنه يؤكد على مدنية الدولة وعلى تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات أمامها، وهي مسألة مبدئية في بناء دولة مستقرة ومعاصرة.

(١٢)

ما موقف الشريعة من «إصلاحات» قوانين الأسرة السابقة على الثورات؟

إذا كانت المساحة المتعلقة بالأحوال الشخصية تقع في مساحة التقاطع بين الديني والمدني كما ذكرنا في فصل سابق، فالقول الفصل والنهائي فيها في حق المسلمين لا بد من أن يعود إلى علماء الشريعة المجتهدين، ولا يصح فيها من المسلمين الدعوى إلى ما يسمى «الزواج المدني»، ويقصدون به زواجاً لا يرتبط بالأحكام الدينية أياً كانت. بل إنني شاهدت مؤخراً على قناة فضائية ـ ولدهشتي الشديدة ـ شاباً تونسياً يطالب بإباحة زواج الأخ بأخته باسم «الزواج المدني» (ولا تبيح ذلك أي دولة أكانت دولة دينية أم علمانية في هذا العالم!).

وبعض الذين يدعون إلى الزواج المدني ـ كما رأينا في تونس بشكل أوضح من مصر ـ يرون أن العودة إلى الشريعة ـ

أكانت إسلامية أم غير إسلامية ـ تفرض قيوداً على حريات الناس وتخل بمبدأ المساواة بين الجنسين ومبدأ المساواة بين المواطنين....

والحق أن المسألة تحتاج إلى تفصيل: فهناك أحكام شرعية صحيحة ينبغي أن تتحول إلى قوانين وتتماشى مع روح الإسلام ومبادئه، وهناك أيضاً فتاوى مردودة على أصحابها يطلقها بعض المفتين على الرغم من أنها ما أنزل الله بها من سلطان، فضلاً عن أنها تضيع العدل والرحمة والمصلحة الشرعية.

أما الأحكام الشرعية الصحيحة في الأحوال الشخصية، والتي فيها عدم مساواة بين الجنسين مثلاً في ناحية من النواحي فليس فيها ظلم، بل هي تحقق العدل كل العدل؛ ذلك لأن مفهوم العدل هو أن «تسوّي بين المتساويين وتخالف بين المختلفين». فإعطاء الأم أولوية في مسألة الحضانة مثلاً يعود إلى الدور الطبيعي الذي تؤديه الأم في المراحل المبكرة من حياة الطفل، وليس لتفضيل الأنوثة على الذكورة ولا الذكورة على الأنوثة، وإنما هي مسألة توزيع أدوار بين الأم التي حملت وأرضعت والأب الذي يتولّى الإنفاق والإعالة، في الوضع الطبيعي.

والفرق بين إجراءات الطلاق الذي يطلبه الرجل والخلع الذي تطلبه المرأة هو نظراً إلى اختلاف الرجل والمرأة في قضايا المهر والنفقة وغير ذلك من الواجبات والمسؤوليات

إلى آخره... وليس لتفضيل الذكورة على الأنوثة، ولا الأنوثة على الذكورة.

وكذلك فالقيود التي تضعها الشريعة على بعض صور الزواج كتحريم زواج المحارم أو تقييد الطلاق بثلاث مرات، أو وجوب العدة، أو اشتراط موافقة ولي أمر القاصر، إلى آخرها، هذه كلها أحكام لها مقاصد عادلة ومصالح مشروعة، وليست عبثاً، وترتبط كلها بالنظام الاجتماعي الإسلامي بشكل عام.

ولكن الحق أن بعض الفتاوى التاريخية التي قيل إنها «شرعية» تحتاج إلى اجتهاد جديد نظراً إلى أنها ليست حتمية وليست ملزمة لكل زمان ومكان، وإنما صدرت في ظروف تاريخية تختلف عن ظروف عصرنا اختلافاً كبيراً أو قد يكون جانب أصحابها الفقهاء الصواب، كما سبق وشرحنا الفارق بين الشارع المنزَّه عن الخطأ سبحانه وتعالى، والفقيه الذي قد يصيب وقد يخطئ.

وبالتالي فبدلاً من الدعوة إلى عدم التقيد بالدين مطلقاً في قضايا الأحوال الشخصية ممّا يؤدّي إلى ضياع هوية الأمة - كما ذكرنا - فإن الأَولى هو الدعوة إلى الاجتهاد المعاصر الذي يجمع بين المصالح المستجدّة والنصوص الثابتة الخالدة، والدعوة كذلك إلى اجتهادات جديدة في المسائل الجديدة من أجل حل الإشكالات التي طرأت في المجتمع ومن أجل تصحيح المسار.

وقد أدخلت بعض البلدان العربية حق المرأة في الخلع في قوانينها في العقود الماضية، وهذا الحق في الواقع من حقوق المرأة الأصيلة؛ إذ إن من حقها أن تفترق عن الرجل إن شاءت في مقابل ما للرجل من حق الطلاق ليفترق عنها إن شاء. يقول ابن رشد في موسوعته الفقهية **بداية المجتهد**: «والفقه أن الفداء إنما جُعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق فإنه لما جُعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك (أي كره) المرأة جُعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل»[1]. وهذا رجوع حسن لأصلَيْ المساواة والعدل في الشريعة، لا يصح أن تتراجع فيه الأنظمة الجديدة في مرحلة ما بعد الثورات لمجرد أنه كان من القوانين التي أصدرتها النظم البائدة.

ومن ذلك قضية حضانة الأم لأولادها التي تفقدها حسب القوانين الحالية إذا تزوجت. ففي القانون المصري اليوم مثلاً تفقد الأم المطلّقة حضانة أولادها لأقرب الأقارب وهي أمها ثم أختها إذا تزوجت، وفي قوانين بلاد عربية أخرى تعود الحضانة إلى الأب تلقائياً بمجرد أن تتزوج الأم، والمسألة كما تبدو لي تحتاج إلى اجتهاد جديد وليس فيها نص قاطع الدلالة بل هي كما يقول الصنعاني: «تدور مع مصلحة الولد»، والصنعاني من الفقهاء الكبار، بل إنه

---

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

بعد ذلك علّق على هذه المسألة بقوله: «ولا تحتمل الشريعة إلا هذا»[٢].

ومن ذلك الإصلاح والتجديد المنشودين أيضاً ما يدعو إليه بعض العلماء والنشطاء من تقييد سلطة الرجل في التعدد، كما كتب الشيخ محمد عبده يقول: «يجوز للحاكم وللقائم على الشرع أن يمنع التعدّد دفعاً للفساد الغالب»[٣]. والأمر يحتاج إلى مدارسات ومراعاة للثقافات، فما يصلح لتونس مثلاً قد ينطبق بشكل مختلف على دول أخرى. ولكن إقرار حزب النهضة (الإسلامي التونسي) للقوانين السابقة التي تحد من التعدد في تونس هو إقرار مشروع لأنه في حدود المصلحة ودرء المفسدة التي أجمع عليها الناس في ذلك البلد ولم يدّعِ الحزب أنه يغير الشريعة نفسها بحال، وإنما التغيير هو في قوانين رأى الناس أنها أقرب إلى المصلحة، وما إيقاع عمر للطلاق ثلاثاً ـ تعزيراً ـ على الرغم من مخالفته للأصل ببعيد!.

وكذلك يدعو بعض أنصار الحقوق إلى التقييد القانوني للطلاق حتى لا يكون سهلاً ميسوراً للرجل ولا يفك روابط الأسرة بكلمة تقال في خلاف قد يكون خلافاً عابراً، فيدعون مثلاً إلى أن يُشترط فيه شاهدان عدلان أو أن يكون أمام

---

(٢) محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **سبل السلام**، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م)، ج ٣، ص ١١١.

(٣) انظر آراءه وفتاواه في: محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحرير محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).

القاضي، وهذا كما ذكر الشيخ محمد عبده كذلك: «إن الأصل في الطلاق الحظر، بمعنى أنه محظور إلّا لعارض يبيحه، فإذا كان بلا سبب، يكون حمقاً وسفاهة رأي، ومجرد كفر بالنعمة، وإيذاء للمرأة وأهلها وأولادها»[٤].

وهذه اجتهادات ينبغي أن نعتبرها ولا يصح أن نتهم أصحابها بالخروج على الشريعة لمجرد أنها تخالف ظواهر الأدلة الشرعية ودلالاتها الحرفية، لأنها تتماشى مع مقاصد ومبادئ الشريعة وتخدمها وتدعمها.

وهناك إشكالات أخرى تحتاج إلى تصحيح في هذا المجال، تعود إلى الحاجة إلى تطوير المحاكم وتسهيل الإجراءات وتحسين أمور القضاة بشكل عام.

هذا، وقد دعا بعض المشايخ إلى إلغاء كل قوانين الأسرة التي صدرت أيام النظم الدكتاتورية السابقة، نظراً إلى ما هو معروف من ضغوط مارستها زوجات الرؤساء السابقين والمتنفذات من المقربات لهن، إلى آخره. والحق أن المسألة تحتاج إلى تفصيل، فبعض التعديلات والسابقات القضائية التي سلفت في العهد السابق تمثل اجتهادات جديدة مقبولة وتتوافق مع الإسلام وتحقق مقاصده ومبادئه، من ذلك مثلاً حق الخلع الذي ذكر آنفاً، ومنها شرط موافقة الزوجة الأولى على الزواج الثاني، وهو ما أدى إلى الحد من

---

(٤) المصدر نفسه.

الإشكالات التي تتعلق بهذا الباب في المجتمع والحد من الممارسات غير العادلة مع زوجات يقضين أعمارهن مع أزواجهن ثم يقرر هؤلاء الأزواج أن يتزوجوا عليهن من دون علمهن ويحدث جور وضياع للحقوق.

ومن السوابق القضائية في هذا المجال إثبات النسب بالسائل الحمضي التي هي ـ في رأيي الذي أعلم أن له معارضين ـ سابقة إيجابية لأنها تتوافق مع مقاصد الشريعة في إثبات النسب وحقوق الطفل ولا تتناقض معها، مع احترامي للاجتهادات التي رأت في نقضها سداً للذرائع. وهذه الاجتهادات كلها تتماشى مع المبادئ والكليات وتحقق قدراً أكبر من العدل وهي اجتهادات بنيت على آراء من داخل الاجتهاد الإسلامي وليس من خارجه.

على أن تأييد الاجتهاد والتجديد في قضايا الأحوال الشخصية لا يعني أن نستسلم للمؤامرات التي تحاك للمسلمين باسم العولمة والتي تهدف إلى محو معالم ثقافة المسلمين وطمسها عن طريق دمجها بثقافات لأصحاب القوى العظمى في العالم.

ومن ذلك مثلاً مواثيق الأسرة ومواثيق الطفولة التي أريد لها في السنوات الأخيرة الماضية أن تُفرض على الأمة الإسلامية والتي كانت الحكومات في النظم البائدة في مصر وتونس وغيرها قد قطعت في ذلك شوطاً! والأوْلى ـ بعد أن بدأت الثورات ـ أن تقف الحكومات العربية وقفة حازمة

مِن المؤسسات الدولية وأن ترفض توقيع مواثيق الأسرة أو المرأة أو الطفل، أو تنفيذها فيما يناقض الشريعة الإسلامية ولا يحتمل الاجتهاد، وذلك حفاظاً على الهوية الإسلامية التي هي جزء أصيل من هوية مصر كما ذكرنا، وحفاظاً على المكتسبات التي اكتسبها الشعب في الربيع العربي.

خاتمـة

قصدت بهذه المقالات أن أوجه عدة رسائل للمهتمين بموضوع الشريعة في مرحلة ما بعد الثورات التي بدأت وحققت بعض النجاح والتي تنجح بإذن الله تعالى، وهي في نقاط مختصرة كالآتي:

ـ قضية الشريعة عند المسلمين قبل الثورات وبعدها قضية هوية، ولكنها ليست الهوية الوحيدة لأن الهويات تتقاطع وتتكامل ولا تتناقض. ولكنّ هذا لا يعني أنْ ينادي المنادون بتطبيق أحكام الشريعة التفصيلية بالالتفاف على طبيعة الدولة الوطنية الحالية والتي يعرّفها الدستور ويحدد آليات التقنين فيها.

ـ لا بد من توجيه الاهتمام في هذه المرحلة إلى مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وذلك نظراً إلى أنها تلتقي ولا تتعارض مع الكثير من القيم الإنسانية والوطنية العامة، ويمكن أن تشكل أرضية مشتركة للتعاون في القضايا الكبرى بين المسلمين وغيرهم وبين الإسلاميين وغيرهم وبين

الإسلاميين أنفسهم بمختلف أحزابهم ومذاهبهم.

ـ الأولوية «الشرعية» الأولى في هذه المرحلة هي بناء الإنسان، وذلك بضمان حقوقه الأساسية من حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والنسل والمال، وإنقاذه من مثلث الفقر والجهل والمرض.

ـ لا بد من مراجعة بعض ما ورد في تراثنا المتعلق بالسياسة الشرعية من تخويل سلطات مطلقة واستبدادية للحاكم، ونقل هذه السلطات من الآن فصاعداً إلى الأمة أو من ينوب عنها وليس الحاكم التنفيذي الذي تلزمه شورى الأمة ورأيها إلزاماً.

ـ لا بد من رؤية متنوعة الأبعاد وليست تبسيطية اختزالية لقضية «الديني والمدني». فهناك ما هو ديني وخاص صرف لا علاقة للدولة به، وهناك ما هو مدني صرف لا دخل للدين فيه إلا عن طريق المبادئ العامة والقيم العليا، وهناك مساحة تقاطع بين الديني والمدني تحتاج إلى تفصيل.

ـ لا بد من تقسيم مساحة التقاطع بين الديني والمدني إلى: مجال يتحاكم فيه أهل كل دين إلى دينهم كقضايا الأحوال الشخصية وأحكام الميراث وما إليها، ومجال ثان يتفق الشعب كله على بعض الأحكام الدينية الإسلامية من دون غضاضة كعقوبة الإعدام (أو حد القتل في الشريعة) ومراعاة مشاعر المسلمين في رمضان والآداب العامة وما إلى ذلك، ومجال ثالث خاص بالشريعة الإسلامية وحدها كقضية

الحدود مثلاً، مما لا ينبغي تحويله إلى قوانين ـ على الرغم من ثبوته في الشريعة ـ نظراً إلى افتقاد التوافق المجتمعي عليه وهو شرط أساس، وكذلك نظراً إلى وجود شبهات شرعية حقيقية تحول دون تحقيق مقاصد العدل والرحمة في هذا التطبيق.

ـ أول ما تتحقق به العدالة الاجتماعية التي نادت بها الثورات هو ما يطلق عليه في الشريعة ردّ المظالم، وأول المظالم التي ينبغي أن يحاكم الجناة عليها هي القتل والخيانة وهتك العرض ثم سرقة المال.

ـ الحوار الإسلامي ـ العلماني لا يقل أهمية في رأيي عن الحوار الإسلامي ـ الإسلامي، وذلك بهدف مراجعة الخطابين الإسلامي والعلماني، ومحاولة الوصول إلى قناعات وأرضية مشتركة لصالح الوطن والأهداف والقضايا المصيرية التي يتفق عليها الجميع.

ـ ليس كل ذنب جريمة، وتحويل مزيد من الذنوب في نظر الشرع إلى جرائم يعاقب عليها القانون لن يكون إلا مصدر إشكالات عملية وتنفيذية وقانونية ودستورية ليس لها داع.

ـ الممارسات الإسلامية السياسية التاريخية التي لا تعتبر جزءاً حتمياً من الشريعة كأخذ الجزية وتمييز غير المسلمين في المجتمع وتوزيع الغنائم، وما إلى ذلك ـ لا تلزمنا اليوم ولا يصح المناداة بها كجزء من الشريعة.

ـ لا بد من الترحيب بالاجتهادات والإصلاحات الجديدة في مجال الأحوال الشخصية والتي تقترب بالأسرة والمجتمع من قيم الإسلام ومقاصده العليا، وذلك بشرط ألا نقع فريسة للمؤامرات الدولية التي تحاول تجاهل معالم الثقافة الإسلامية أو طمسها.

والحمد لله رب العالمين.

المراجـع

١ ـ العربية

ابن تيمية، أحمد عبد الحليم الحراني أبو العباس. **كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي. ط ٢. [د. م.]: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. القاهرة: دار نهضة مصر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن السيد البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد. **الاقتضاب في شرح أدب الكتاب**. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣.

أبو زيد، وصفي عاشور. **القرضاوي الإمام الثائر: دراسة تحليلية أصولية في معالم اجتهاده للثورة المصرية**. [الولايات المتحدة الأمريكية]: دار سلطان للنشر، ٢٠١١.

البلتاجي، محمد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته**. القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٢.

السنّة التشريعية وغير التشريعية. تحرير محمد عمارة. القاهرة: دار نهضة مصر، ٢٠٠١.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي. **الموافقات**. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الشاوي، توفيق. **الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **سبل السلام**. تحقيق محمد عبد العزيز الخولي. ط ٤. بيروت: دار إحياء التراث، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم. **المعجم الكبير**. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط ٢. الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة**. تحرير محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣.

العلواني، طه. **لا إكراه في الدين: دراسة في إشكالية الردة والمرتدين**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣.

العوا، محمد سليم. **في أصول النظام الجنائي الإسلامي**. [القاهرة]: دار نهضة مصر، ٢٠٠٦.

عودة، جاسر. **فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها**. ط ٣. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨.

ـــــــ. **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**. تعريب عبد اللطيف الخياط. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. ط ١٠. القاهرة: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق (مع هوامشه)**. تحقيق خليل منصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨.

القرضاوي، يوسف. **جريمة الردة وعقوبة المرتد**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥.

ـــــــ. **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢.

الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**. [د. م.]: دار الفكر، [د. ت.].

النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٢ ـ الأجنبية

Norton, Augustus Richard (ed.). *Civil Society in the Middle East*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

Ramadan, Tariq. «Stop in the Name of Humanity.» *Globe and Mail*: 30/3/2005.